الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر

# في الفلسفة الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فاتحة لكل خير وتمام لكل نعمة »

الى الشرفاء في كل موقع ........
الى طلاب الحقيقه في كل موضع .....

اهدي هذا الكتاب

# في الفلسفة الإسلامية

## دراسة ونصوص

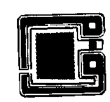
الأستاذ الدكتور
محمد كمال إبراهيم جعفر
رئيس قسم العقيدة والأديان
بجامعة قطر



مكتبة الفلاح
الكويت

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م



مكتبة الفلاح الكويت
شارع بيروت مقابل بريد حولي القديم
تلفون: ٢٦٤٧٧٨٤
ص.ب: ٤٨٤٨ الصفاة الرمز البريدي 13049الكويت
برقيا: لغاتكو

# المحتوى



## الباب الأول
## الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

## الباب الثاني

## التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي

## الباب الثالث

## بعض البحوث

## الباب الرابع

# النصوص والتعليقات

# المقدمة

حمداً لله كما يليق بكماله ، وصلاة وسلاماً على محمد وآله .

وبعد : فها ـ نحن أولا نعود لنطبع هذا الكتاب مرة أخرى وقد مرت أحداث وأحداث ، وجدت أبحاث وأبحاث ، وخرجت لنا كتب تلو كتب ، وقد كان من المفروض أن نمس ما كتبناه منذ سنوات ببعض التعديل حذفاً أو إضافة ولكننا حين استعرضنا الكتاب وجدنا أن كثيراً من معطياته ماتزال والحمد لله قائمة صامدة لاختبار الزمن ، فلم نضف إليه إلا ما يزيده نفعاً ، ولم نحذف منه إلا قليلاً مما لا ضرورة له .

ضم بين دفتيه أبواباً رئيسة أربعة ، يطرق الأولان منها موضوعين هامين ، حيث يستجيب أحدهما لنداءات الضرورة الملحة المعاصرة ، ويسلط الآخر أضواء كاشفة على بعض جهود فلاسفتنا ومفكرينا في القرون الغابرة .

أما موضوع الباب الأول فهو « الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد » وقد هدفنا فيه إلى استعراض بعض اللمحات السريعة التي تتعلق بتحديد طبيعة هذا الفكر وتوضيح النقاط الأساسية اللازمةلتقييمه ، وتقدير مكانته بين الأنماط الفكرية العالمية .

ولعل أهم ما وجهنا إليه النظر في هذا الباب هو ضرورة مراعاة الجوانب الأربعة التي تمثل الفكر الإسلامي في إطاره العام المطلق ، وألا يقتصر في تقييم هذا

الفكر على جانب واحد من هذه الجوانب التي أشير إليها بعلم أصول الفقه ، وعلم الكلام ، والفلسفة المدرسية ، والتصوف .

وإذا كانت مراعاة هذه الجوانب ضرورية لضمان سلامة الحكم على مدى أصالة الفكر الإسلامي ، فإن من الضروري كذلك أن تكون نفس هذه النظرة الشاملة هي مصدر الانطلاق في محاولات التجديد الفكري ، الذي عرضنا له مثالين هامين لدى الفيلسوف المسلم الشاعر محمد إقبال ، ولدى أستاذ معاصر هو الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .

لقد أتبعنا عرض هذين المثالين بتعليقاتنا وملاحظاتنا ، ونحن ـ وإن لم نقدم مشروعاً متكاملا للتجديد ـ واثقون من نفع هذه الملاحظات التي أبديناها بصدد كل محاولة ، على أننا لم نغلق الباب في وجه أية محاولة تجديدية أخرى ، وربما خصصنا محاولة كهذه بكتاب مستقل إن شاء الله . على ألا تغفل المحاولات التجديدية المرتبطة بحركات الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر .

ولست أدعي ابتكار النظرة الرباعية إلى الفكر الإسلامي ، فتلك نظرة سبق إليها كثير من الفلاسفة والمفكرين ، وأقربهم إلى عصرنا المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرازق[1] ، لكن الذي أود تأكيده هو أنه قد آن الأوان لتطبيق المنهج المسترشد بهذه النظرة ، على الموضوعات والمشاكل الفلسفية . وإنا لنأسف أشد الأسف لأن أقلام الدارسين مازالت محجمة عن معالجة الأصول كما كان يود أستاذنا المرحوم ، بل إن هذا العلم فيما يبدو قد أفل نجمه من سماء الجامعات حتى في أقسام الشريعة ، اللهم إلا على نمط قديم لا يمكن المسلم من تمام الإفادة منه .

إن اقتناعنا بهذه النظرة نابع من التأمل في طبيعة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية ، التي كانت في أوج ازدهارها موسوعية شاملة تستمد من شتى الميادين

---

(١) انظر الباب الثالث من هذا الكتاب « مبحث دروس من فكر الشيخ مصطفى عبدالرازق .

مواد بنائها وعناصر تكونها . ولعل هذا هو السر الذي يكمن وراء المنهج الذي رسمناه في هذا الكتاب ، حيث يطالع القارىء فيه جوانب مختلفة من الفكر الإسلامي ، يجمعها رباط عقلي يحفظ عليها تناسقها ووحدتها التنظيمية ، وإن لم يحفظ وحدتها الجوهرية .

حقاً إن ذلك يختلف تماماً عن طريقة استقصاء مشاكل متعددة عند فيلسوف بعينه في غير ربط أو نظام ، مما قد يشعر أحياناً باضطراب الفيلسوف ، أو اضطراب الفلسفة ذاتها وعدم غنائها بالنسبة للكثيرين الذين لا يملكون الأدوات الضرورية لخوض غمارها .

لكَمْ كنا نود أيضا أن تستجيب لنا أقلام الزملاء في علم الكلام بالعمل على تصفيته بانتقاء نقاط الالتقاء بين الفرق الإسلامية والوصول به إلى إطار قدسي موحد ومطعم بسائر الجوانب الفكرية،حتى تبحث المشكلة أو المسألة الواحدة في جوانب متعددة من هذاالفكر الإسلامي ، جمعا للشتات ودنوا من تحقيق زاد فلسفي منسجم ،يصلح أن يتغذى عليه أبناؤنا ومن يليهم من أجيال ، بدلا من هذا التخبط والشتات والبلبلة التي نالت من كيان هذه الأمة .

أما الباب الثاني فيضطلع باستعراض بعض محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهو بالنسبة للباب الأول وثيق الصلة ، حيث يوضح لمحاولي التجديد جهود الأسلاف في مواقف حضارية ـ إن لم تكن شبيهة كل الشبه بموقفنا الآن ـ فهي بلا شك قريبة منها ، فقد كانت بيئات هؤلاء الأسلاف عرضة لغزو فكري وحضاري دافق ، وقد أحس هؤلاء ضرورة القيام بدور إيجابي تجاه هذا الفكر الوافد ، تمثل عندهم في التماس أرض مشتركة تجمع بينه وبين مقتضيات دينهم ، أو رفض ما كان صريح التعارض مع هذه المقتضيات .

ولا جدال في أن أية محاولة فكرية ليست في الواقع ذات قيمة إلا بالنسبة لأهلها ؛ ولكن بالرغم من ذلك ، فإن المحاولة ذاتها ـ باعتبارها موقفاً إيجابياً ـ هي ذات أهمية بالغة من حيث إثارتها للأذهان ، وإلهامها للمحاكاة وتقدم الإنسان ، وبخاصة إذا كان مثل هذه المحاولات يحمل طابع العموم والشمول مما قد يغطي حالات مماثلة في كل العصور .

ولسنا غافلين عن حقيقة أن كل موضوع من موضوعي البابين يحتاج وحده إلى كتاب ضاف مستقل ؛ غير أن هدفنا في هذه العجالة هو أن نذكر القارىء بما يثير انتباهه ويوقظ تفكيره ، ويحيى تأمله ، ولذلك اقتصرنا على الإيجاز والتركيز من ناحية ، كما اقتصرنا على بعض الأمثلة دون استيعاب سائرها من ناحية أخرى .

لقد عرضنا من هذه المحاولات محاولة الكندي والفارابي في المشرق ، وهما الفيلسوفان الرائدان اللذان سبقا غيرهما ، كما عرضنا لمحاولة ابن طفيل وابن مسرة وابن رشد في المغرب ولم نفض الحديث في ابن سينا أو الغزالي اختصاراً .

وقد خصص الباب الثالث لبعض البحوث والدراسات التي قدمت على صورة إسهام في نشاط علمي أو ثقافي ولنا فيها تطبيق ما عسى أن نكون قد أفدناه من دراساتنا الفلسفية مثل توظيف الفكر الإسلامي في حياتنا المعاصرة، وبعض هذه البحوث كان على هيئة محاضرات عامة .

أما الباب الرابع فقد ضم بعض النصوص والتعليقات الفلسفية، ونحن نرى أنه يعتبر من أهم الأبواب أيضا ؛ لأنه يمكن القارىء من أن يتصل اتصالا مباشرا بالمصادر ، تمكيناً له من تكوين الحكم والرأي في حيدة ونزاهة ، بعد أن يكون قد تمرس بأساليب الفلاسفة والمفكرين . ونحن نعلم أنه في أكثر الحالات قد يصعب على الطالب الحصول على المصادر الفلسفية في أصولها الأولى . وبالإضافة إلى ذلك أنه يضم نصوصاً تنشر لأول مرة ، وتكشف بذلك عن جوانب

هامة ، وقضايا عامة في فكرنا الإسلامي . ومن هذه النصوص رسالة لابن مسرة الأندلسي ، وأقوال تتصل « بالنبوة » لابن كمونة .

**وقد لاحظنا أن الدراسة التفصيلية والتعليقات في الباب الرابع بالذات قد تخل بميزانه من حيث وضعه من البابين السابقين، فاقتصرنا على ما أوردنا ، أملا** في إصدار كتاب مستقل عن الرسالتين في القريب بإذن الله[1] .

لقد سبق لنا أن أكدنا بالأدلة والنصوص أن الفلسفة قد ورثت من الدين أهم القضايا والمسائل[2] ، لتجعلها ميدان بحثها ، وأنها لم تبدأ في قسمها الميتافيزيقي من فراغ ، وأن الذين يتصورون الانسان في حالته البدائية كمًا مهملاً ومخلوقاً غير مرعي ، إنما ينظرون إلى هذه القضية وكأن لم يكن للكون صانع ، وأن هذا الصانع لم يعلم الإنسان شيئاً . وشواهد الواقع والتاريخ تكذب هذا الزعم .

من أجل ذلك كان صدورنا دائما في فكرنا الفلسفي من منطلق إسلامي ، لا لتعصبنا ، بل لاقتناعنا بأبعاده الفكرية ، وإتساع أفق معطياته وأمانته وصدقه وحسن تقديره لكرامة الإنسان ، وإسهامه حقيقة في ترقية حياته وتحقيق سعادته واطمئنانه ، ودعمه في المواقف الصعبة .

فإذا أثار هذا الكتاب عقلا ، أو أرهف وجداناً ، أو أيقظ حماساً ، أو دفع عزيمة ، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو فضل عظيم .

محمد كمال ابراهيم جعفر
الدوحة ، رمضان ١٤٠٦ هـ مايو ١٩٨٦

---

(١) طبعت الرسالتان في نشرة نقدية مع تحليلات ونقد وتعليقات بالمجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية ١٩٨٣ م .

(٢) راجع للمؤلف كتابه دراسات فلسفية وأخلاقية / الدين والفلسفة [ ط مكتبة دار العلوم ] .

# الباب الأول

# الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد



# أولاً: الأصالة في الفكر الإسلامي

## ١ ـ الفكر الإسلامي والمستشرقون :

لقد تعرض الفكر الإسلامي ، كما تعرضت الحضارة الإسلامية برمتها لحملة ظالمة، وتهجم سافر من بعض الباحثين الغربيين على اختلاف نزعاتهم ولغاتهم وبيئاتهم وكثر جدل هؤلاء حول قيمة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي حتى انتهوا إلى آراء ينقض بعضها بعضاً ، فبينما يصف أحدهم[١] التاريخ السياسي للعالم الإسلامي بأنه « مجرد معرض للتغيرات الدائمة » يأتي آخر ليقول : إن طبيعة الفكر في عالم الشرق لا تقبل التطور « إن ما يبدو على سطح الحياة يظل هادئاً ساكناً كالمرآة إلى أن يتفجر فجأة من الهدوء التام قوة تندفع من الأسفل في شكل براكين من القوى المدمرة »[٢] .

ثم يأتي ثالث ليقول « قدر اللإسلام بعد فترة قصيرة جداً من النمو والتطور أن يتخذ شكلاً جامداً ثابتاً لا يقبل التغير » ، في الوقت الذي يقول آخر : إن التاريخ الداخلي للحركات الدينية السياسية في الإسلام يبدو صراعاً مستمراً بين السنة والبدعة ، أي بين مبدأ العرف الذي لا يلين وبين المحاولات الدائمة لتوسيع نطاق هذا المبدأ ، وللخروج من الإطار الذي أقامه .

ولا عجب أن يعلق باحث غربي[٣] منصف على مثل هذه الآراء ، معلناً أنه لم يعد هناك ضرورة إلى بعث مثل هذه النظريات المتناقضة التي كانت واسعة الانتشار

---

(١) هيجل . انظر (.Hegel's Collceted Works (8,4.793 تحقيق عن F. Lasson (Leipzig, 1929; The Technique and Appr. Of Muslim Scholarship. (by F. Rothenthal).

(٢) فون كرير في كتابه .(Geschichte der herrschende nlndeer 184 (Leipzig, 1862

(٣) هوف روزنتال .

في الماضي ، والتي دأبت على تصوير التاريخ السياسي الإسلامي أو الحضارة الإسلامية بصورة عامة على أنهما معا سلسلة مملة من الحكام والطغاة ، وتكرار ممل للفكر والأشكال ، وعلى تصوير التراث الديني كبقايا متحجرة يتناقلها الأجيال في تعاقب رتيب ، وحرص شديد .

والواقع أنا نعثر على أمثلة واضحة للتناقض في آراء هؤلاء الذين تصدوا لدراسة الحياة الفكرية الإسلامية من الغربيين ، ويكشف عن ذلك باحث غربي معاصر كما سيتجلى بعد قليل .

لقد وصف فون كريمر مثلا النشاط العلمي عند المسلمين فقال : « إن أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جليا في المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم . فإنهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً **عجيبين** حين **يلاحظون ويمحصون ، وحين يجمعون ويرتبون ما تعلموه من التجربة أو أخذوه من الرواية والتقليد** . ولذلك فإن أسلوبهم في البحث أكبر ما يكون تأثيراً عندما يكون الأمر في نطاق الرواية والوصف . ولذلك يحتل التاريخ والجغرافيا المقام الأول في أدبهم . **وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين فإنهم قد أتوا بأعمال رائعة في حقلي الرياضيات والفلك** .

ولهذا السبب ذاته نجح العرب في التشريع وفي وضع قواعد اللغة من صرف ونحو ، في شكل شامل محكم . **ولكن من جهة ثانية نجد أنهم في حقل المعرفة النظرية والتفكير التجريدي لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية . وعندما كانوا يحاولون الخروج من إطار الفلسفة الإغريقية ، كان الخيال الشارد يؤدي بهم إلى خيالات وأوهام ، وأخيراً إلى نوع من الغيبة التي لا شكل لها** »[1] .

---

(١) Cublurgeschichte des Orients 11, 466 (Vienne, 1875-7).

ولا يخفى ما في هذا النص من أفكار متناقضة ، فهو في قسم منه يصف العرب المسلمين بدقة الملاحظة وإبداع الفكر وإنتاج الروائع في الرياضيات والفلك ، وهو في قسم آخر يصفهم بالتقليد والجمود وعدم القدرة على مجاوزة المأثور من الفكر اليوناني ممثلا في أرسطو وأفلاطون ، وفي حالة المجاوزة لا يعثر الباحث إلا على حصيلة من التخيلات والأوهام . ونحن نعلم بالإضافة إلى هذا أن فون كويمر من هؤلاء الذين يرون أن العرب ربطوا دائماً بين المعرفة والنفع ، أي أن **الحافز العملي** الذي كان يثير حماس مفكري الإسلام هو في الوقت نفسه القوة الدافعة إلى الأمام ، فهل يريد بذلك أن يقول مثلا إن العرب قد سبقوا البرجماتيين في أوربا وأمريكا إلى تقييم المعرفة وقياسها بنتائجها النافعة؟ ؛ أو هو يريد أن يقول إن المغريات الحسية والمادية هي التي دفعت العقلية العربية إلى تحصيل المعرفة ؛ وإن لم يكن هناك ميل أو رغبة أو استعداد للمعرفة في حد ذاتها ؟

وعلى الاحتمالين فإن ذلك لا يغض من قيمة المعرفة ذاتها ، ولا من قيمة العقلية التي حصلتها . وإذا كنا نلاحظ أن الرياضيات والفلك مثلا ينمان عن إغراق في التجريد ، فكيف توصف العقلية العربية إذن بأنها لا تقنع إلا بالحس والواقع ، ولا تحسن إلا إدراك المتفرقات والجزئيات .

إن مكدونالد Macdonald هو الآخر لم يسلم من هذا التناقض الصارخ في حكمه على الفكر العربي الإسلامي حيث يلاحظ أنه كان في البيئة العربية الإسلامية ما يدعو إلى التخريب والتدمير والتفسخ . ثم يقول مكدونالد :

مما لا شك فيه أنا نجد هنا أسراراً من أسرار ذلك النقص الفاضح في الفكر الإسلامي . نعم ، هناك شواذ لهذه القاعدة ، واعية أو غير واعية ، **ولكن الاتجاه العام في استغلال القوة والتأثير قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر ، فإن الغاية**

**يجب أن تكون عند المسلم محددة واضحة المعالم قبل الشروع في أي بحث** . ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة .

**أما البحث الذي لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدي به ، ولا النتائج التي قد يسفر عنها ، ولا يأبه سلفا بها ، فمحرم في الإسلام ؛ حتى إن اللهو أو التسلية البريئة يجب أن يجد لهما من النفع ما يبرر الانغماس فيهما** . كذلك المرح المرفه عن الناس يجب إخفاؤه وستره بأقنعة من أمثال وأقوال حكيمة وأخبار عن فكاهات الأولياء المتزمتين وفكاهاتهم المرحة . فإن النفس البشرية الحرة المتطورة ، الواثقة من ذاتها لا يسمح لها أن تسير سيرها الطبيعي في الحياة ، مهما كانت دوافع هذه النفس طاهرة بريئة ؛ يجب أن تتكيف لتلائم الأوضاع الصارمة والنماذج التقليدية التي كانت تفرضها الفلسفات والنزعات الفكرية[1] .

ويذكرنا قول مكدونالد هذا بما كان يقول أسلافه عن تصور المسلمين للألوهية أو عن صفات الله جل جلاله في الإسلام ؛ فقد كان هؤلاء يشيعون أن إله الإسلام له من الصفات الصارمة الجبارة العاتية ما يجعله إلى القيادة العسكرية أقرب منه إلى الرعاية الربانية ، وذلك ليخلصوا من ذلك إلى القول بأن المسلم يفترض ألا يتصور إمكان وجود علاقة وُدّ بينه وبين الله سبحانه وتعالى ، وأن لغة الحب والود والقرب واللطف غريبة على الإسلام ، ولم ترد وتبلغ أشدها إلا في التصوف الإسلامي ، ولهذا اعتبر هؤلاء التصوف الإسلامي حصيلة من الاستعارات بالجملة من مصادر أخرى فارسية أو هندية أو مسيحية أو يونانية . وهذا الرأي يعتبر في نظرنا من أقوى المغالطات الشنيعة التي تأثر بها أو بجزء منها عدد غير قليل من الباحثين المسلمين .

---

(1) Mckdonald, The Religious attitude and Life in Islam, 121-3 (Chicago 1909).

وإذا عدنا إلى النص الذي سقناه آنفاً وجدنا أنه يدعي أن استغلال القوة والتأثير « قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر » ومن علامات هذا الفساد في زعم الكاتب أن « **الغاية يجب أن تكون عند المسلم محددة واضحة المعالم قبل الشروع في أي بحث . ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة** »[1] . **فهل تحديد الغاية من البحث والارتباط بها يعتبر عيباً في البحث العلمي ، أو يعتبر وفاء بدقة منهجية تفرضها طبيعة هذا البحث ؟ وهل يوجد الآن** عالم واحد لا يعرف ماذا يعمل أو إلى ماذا يهدف ؟ وهل إذا وجد إنسان من هذا النوع ، عُدَّ عالماً أو باحثاً ؟

لقد مدح الكاتب الإسلام من حيث أراد الإساءة إليه بقوله : إن البحث الذي لا يعلم مساره ، ولا يدري فيه سبيل ، أو يؤمل فيه الوصول إلى نتائج ، محرم في الإسلام ـ مع أن لنا رغم هذا ـ بعض التحفظات . إذ أن مفهوم هذه العبارة أن الإسلام يحرم العبث وتبديد الوقت والطاقة فيما لا طائل تحته . فهل هذا مما يوجب الملامة ؟

أما قوله : إن اللهو أو التسلية البريئة يجب أن يحملا من النفع ما يبررهما فلا يجد القارىء المنصف في هذا ، إن صح ، إلا توجيهاً رشيداً لحياة غالية عزيزة ، هي حياة الإنسان ؛ ولا يجد إلا تهافت الكاتب أو تناقضه حينما يشير إلى فكاهات ونكات الأولياء الصالحين ، مما يعتبر رداً مفحماً له من حيث دلالته على الانبساط والانطلاق ، حتى من هؤلاء الذين عكفوا على العبادة والتدين ، وظُنَّ بهم من أجل ذلك ضيق أو انغلاق .

وهكذا نرى أن هؤلاء الكتاب الغربيين يقعون في سلسلة من التناقضات

---

(١) انظر فرانتز روزنتال « مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي » ص ١٦ .

نتيجة لأفكارهم المسبقة التي تشبعوا بها والتي تدل على خيانة متعمدة لمقتضيات البحث العلمي من نزاهة وحيدة وموضوعية .

ولعـل أصرح مثل على التناقض والتعصب في وقت واحد ما ذهب إليه ا ميلر (A. Miller) من أن جمود الحياة الفكرية عند المسلمـين يرجع إلى الموقف السلبي الذي يقفونه من الحياة نتيجة لعقيدة القدر .وبعبارة ميـلر وتلك العقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الإيمان غير المشروط بالقضاء والقدر الذي يقيد اليوم الحياة الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة،لم يعد من الممكن فيما يبدو التحرر منها »[1] .

فإن الإيمان بالقضاء والقدر كما ينبغي أن يكون ، لا يمنع مطلقاً من الانطلاق وبذل أوجه النشاط المختلفة . إن هذه العقيدة ـ كما أريد لها في الإسلام ـ تقف بمثابة الظهير الداعم لجهود الإنسان ، ويظهر نفعها بحق عندما تتعثر أقصى الطاقات الإنسانية في طريقها إلى أهدافها ، دون أن تعرف لذلك وجهاً واحداً من وجوه التقصير أو الخطأ . فبدلا من أن تتحطم جهود الإنسان على صخرة العناد والشقاق والحقد على طبقات المجتمع ، أو تتبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملموسة،أو تتردى الأفئدة في وهدة الحيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من إهمال أو تخل أو خلو من النظام والأحكام والغاية والهدف ـ نقول ـ بدلا من هذا كله ، ينسب الفكر كل ما جاوز طاقته وحده ، إلى القوة التي تجاوز بالفعل كل طاقة وكل حد . أفيجد المنصف غاية أبعد في التحرر والانطلاق ، وأقرب إلى الحق والإنصاف من هذه الغاية ؟

صحيح أنه ربما قد وجد من المسلمين من أساء فهم هذه العقيدة ، واتخذها

---

(1) Der Islam in Morgen-Und Abendland, I,⅞⅛mehvk vm.kjhg

سبيلا لتبرير مآثمه أو مظالمه أو تكاسله وخموله ، ولكنه ليس من الصحيح أن يكون ذلك راجعاً إلى جوهر هذه العقيدة في صفائها وسمو مستواها .

ويشبه هذا ما يدعيه بعض الملحدين من تحرر وانطلاق ، وما ينسبونه إلى المتدينين العابدين من ضيق وعبودية وذلة ، مع أن الأمر في حقيقته على العكس تماماً .

فهؤلاء الملحدون قد تحرروا من العقيدة الدينية ليقعوا أسرى لعقيدة أحط قدراً ، وأدنى منزلة، وأكثر تنافراً مع كرامة الإنسان وسمو إنسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق إلا على العقائد الدينية الصحيحة ، التي تقف في قمتها عقيدة الإله الواحد الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . الإله الذي تفوق صفاته وكمالاته أسمى ما يتخيل في كائن ؛ لأن معنى ذلك بصريح العبارة أن من يعتقد هذا الاعتقاد في عمق وإيقان ، قد تحرر تماما من الخضوع والعبودية لأي إنسان ، بل لأي مخلوق ، حيث ارتبطت عبوديته بمبدأ يسمو على البشر والملائكة ، على حين أن الملحد قد أسلم نفسه رخيصة لمبدأ اخترعه هو ، أو اخترعه له مجتمعه ، وقد ينحط هذا المبدأ ليرتبط بالجاه أو المال أو الطبيعة أو الصدفة أو الشيطان أو الحيوان أو الصفات اللاصقة فعلا بالبشر ؛ فهو دون الأول فكراً ووجداناً وسلوكاً .

ومهما يكن من أمر فإن رأي ميلر وأمثاله في تبرير ما أصاب الحياة الفكرية في الإسلام أحياناً من جمود ، مردود بحقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى الشك فيها . وتتعلق هذه الحقيقة بفترة النشاط الفكري الإسلامي في قرون عديدة مع وجود عقيدة القضاء والقدر ، ولم يؤثر أن هذه الفكرة قد حدَّث من نشاط العرب أو قللت من جهودهم ، أو أسهمت في اضمحلال الحضارة الإسلامية . ولعل الأصح والأحرى أن يقال إن الاحتجاج بهذه العقيدة في البيئة الاسلامية لم يكن إلا في عصور الانحطاط والجمود ، حيث كانت بالنسبة للهمم المتقاعسة ، والعقول الجامدة خير ملاذ، وأمن ملجأ . أما في العصور الزاهية فلم تكن هذه العقيدة إلا عوناً

على اعتدال الإنسان ، ومعرفته قدر نفسه ، ومشجعاً على تحمل النوائب لاستئناف الكفاح .

## أصول النزعة :

إن الواضح أن هؤلاء المنتقصين للفكر العربي الإسلامي ، والمقللين من شأن العروبة والإسلام ، إنما يصدرون عن نزعة عنصرية حقيقة ، وعن دعوى غربية ومن هؤلاء أرنست رينان ١٨٩٢ E. Renan وليون جوتييه Gauthier ويعتبر رينان بحق المسئول الأول عن إضفاء ما يزعم من علمية على الرأي القائل بأن العقلية العربية عقلية جزئيات ، لا تعي إلا المنثورات المتباعدة المتعددة ، ولا يمكنها استنباط قضايا عامة أو قوانين كلية أو نظم شاملة . وعقلية العرب جبلت على هذا النحو من التفريق والفصل . وهذه الفكرة فيما يزعم تشرح ظاهرة افتقاد التراث العربي الإسلامي لعنصر الأصالة والابتكار .

وهذا الرأي وقف على العقل السامي لا يتعداه إلى غيره . فعقلية الآريين مثلا تنزع بفطرتها وطبيعة تكوينها إلى التأليف والتركيب والتوحيد بين الأشياء ، ومن ثم فهي قادرة على الإحاطة والشموال ، وإدراك الكليات والنظم العامة في دقة وإمعان .

## رأي ابن خلدون ومناقشته

وقد يستند هؤلاء في جحدهم لأصالة الفكر العربي الإسلامي إلى بعض ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته حيث يقول « إن من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ، ولا من العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر ، وإن كان منهم العربي في قبسته ، فهو عجمي في مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي » .

ويضيف ابن خلدون في مقدمته أيضاً إلى ذلك قوله : إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد[1] .

ومعنى ذلك أن من كان هذا شأنه ، لا ينتظر منه أن يبدع في مجال الفكر أو العلم .

وقد حاول بعض الأساتذة العرب أن يدافع عن وجهة نظر ابن خلدون ، مبيناً أنه لم يكن يقصد مطلقاً إلى هذا المعنى الذي استند إليه المستشرقون .

وعلى حد قوله « إن من الظلم أن يتعرض ( ابن خلدون ) بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التي شنها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبي يكره العرب ، أو أنه ينتمي إلى شعب بربري قاوم الفتح العربي حتى استسلم له كارهاً .

ويرى هذا الباحث العربي أن ابن خلدون قد فسر الظاهرة التي أثارت الكثيرين من قرائه على غير ما فهموه من حديثه ، فقال مفسراً رأيه في أن كثرة حملة العلم في المحيط العربي من غير العرب : إن العلوم من جملة الصنائع وهي إنما تكثر في الحضر ، وبمقدار العمران كثرة وقلة ، وحضارة وترفاً تكون الصناعات ( ومنها العلوم ) جودة وكثرة .

والعرب ـ كانوا في عهده ـ أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق من البدو وأبعد عن العمران الحضري . والعلوم تتطلب ملكات لا تتهيأ لغير أهل الحضر ، وهم في ذلك العهد من العجم ، أو من في معناهم من الموالي ، ولهذا كان أكثر حملة العلم في الإسلام من العجم ، والمستعجمون لغة ومربى . . » .

---

(١) انظر مثلا مقدمة ابن خلدون/ ١٠٥ ، ٤٠١ [ ط البهية بمصر دون تاريخ ] .

ويعلق هذا الباحث على ذلك بقوله : إن ابن خلودن يقصد بالعرب الذين انصرفوا إلى عهده عن الاشتغال بالعلم أهل البدو الرحل منهم . وقد فطن إلى هذا التفسير من قبل المستشرق الفرنسي البارون دي سلان De Slane الذي نقل مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية،إذ رأى أن ابن خلدون كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية المقيمين في الخيام ،عند حديثه عما يبدو استخفافاً بقدرة العرب على الإنتاج العلمي .

لكن هذا التعليل والتأويل لا يعفيان ابن خلدون في نظرنا من الشطط والتردي في هذا الحكم الجائر المعمم ، وكان عليه أن يحدد ألفاظه بدقة ، وأن يشرح غرضه في موضعه بصراحة تكفي لتصحيح وجهة نظره وتبريرها .

وإذا جاز لنا أن نسلم جدلا بأن ابن خلدون إنما يعني البدو الرّحل فقط بعبارته ، فهل يجوز لنا أن نقبل حكمه المسرف المجحف الذي يذهب إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد ؟

وكيـف نقبل هذا الحكم القاسي والتاريخ يشهد ببطلانه وتهافته ؟ لقد فتح العرب دولا كثيرة . وكان منها من تحضر وازدهرت لديه العلوم مثل مصر والشام والعراق وإيران ، فلما غلبوا لم يتطرق إليها الفساد السريع ـ كما يزعم ـ بل ازدهرت الثقافة فيها ونمت الحضارة .

وقد أقر بذلك بعض المستشرقين أنفسهم ، حيث لاحظوا بحق أن العرب في فتوحاتهم أظهروا حرصاً مخلصاً على الإبقاء على ثقافة الأمم المغلوبة وعلى إنماء حضاراتها وتوجيهها نحو الكمال . إنهم لم يقنعوا بمجرد ترك الثقافة تزدهر ، بل نصبوا من أنفسهم قادة وروادا فـي هذا الميدان الجليل . وبذلك يمكن تأكيد أن العرب ـ على عكس كثير من الأجناس والشعوب ـ أحسوا برسالتهم السامية ودورهم نحو الثقافة والحضارة .

وأوضح مثال على ذلك ما نعلمه عن أسبانيا التي دانت لحكم العرب فترة طويلة بلغت إبانها أوج الحضارة والمجد ، حيث أحيا العرب فيها روح العلم وأنشأوا الجامعات التي كانت قبلة أوروبا، كما أقاموا المكتبات والمدارس والمعامل ، حتى إننا لنسمع عن « قرطبة » مثلا أنها كانت تضارع أكثر عواصم أوربا الحديثة تقدما في العلم والفن .

ولما بسط عليها الأوروبيون سلطانهم في سنة ١٤٩٢ م وطردوا العرب ساموا أهلها من صنوف الاضطهاد ما تشيب له الولدان . ولعلنا لا ننسى ديوان التحقيق أو محاكم التفتيش Inquistion وما قاما به من دور رهيب في سبيل قتل الفكر الحر في شتى مجالاته ، حتى إن المصنفين من المؤرخين الغربيين ليذكرون أن قرطبة أضحت على يد هؤلاء الإرهابيين مقراً للأموات .

بل إننا لنلاحظ أن الحضارة العربية الإسلامية نفسها كانت ضحية هجمات غشوم من أجناس مختلفة كالتتار وغيرهم ، ويكفي أن نشير إلى ما أصاب بغداد ، وكانت حاضرة الدولة الإسلامية في أزهى عصورها على يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦ هـ ـ ١٢٥٨ م فقد أمر هولاكو بتخريبها ، وخنق آخر خلفائها ونهب أموالها وإحراق مكتباتها ، وإلقاء ما ضمت من كتب في نهر دجلة حتى كونت جسراً يعبر عليه الناس ، وحتى أسود ماء النهر من مداد هذه الكتب .

فالعرب ـ بتوجيه الإسلام ، وبهدي من روحه كانوا دعاة عمران وحضارة ، ولم يكونوا حرباً على العمران والحضارة ، كما يفهم من كلام ابن خلدون ، وكما يفهم من مهاجمي الأصل والفكر العربي الإسلامي .

على أن هناك من الشواهد ما يجعل هؤلاء المتعصبين ضد الفكر العربي الإسلامي يصرون على موقفهم ، مستندين إلى ما يظهر من هذه الشواهد ، مع التمويه والتضليل في فهم وتبرير هذه الشواهد .

فقد يذكر هؤلاء أن الدليل على جدب العقلية العربية ، أن هذه العقلية لم تنتج فلسفة أو نظاماً فكرياً شاملاً كما فعل اليونان مثلا ؛ وقد ظل العرب كذلك حتى بعد ظهور الإسلام ، فلم يعرف في صدره وجود فلاسفة ولم يعرف في هذا الوقت فلاسفة ، ولم يؤثر لدى العرب فكر إلا بعد ترجمة الفكر اليوناني .

ولعلهم يضيفون إلى ذلك ملاحظاتهم المضللة القاضية بأنه لو كانت لدى العرب طاقة فكرية ، أو عقلية ناضجة لأمكن أن نجد لديهم فكراً منظماً أو إنتاجاً فلسفياً مكتملاً موحداً . ويزيدون التضليل عنفاً حين يزعمون أن طبيعة الدين الإسلامي لم تكن مشجعة للعرب على التفكير ولم تكن مواتية للإنتاج الفلسفي .

فالأحكام والأفكار في نظر هؤلاء تأتي في الإسلام حاسمة يتلقاها المعتقد دون مناقشة ،ويتقبلها بالتسليم الكامل دون أن يدعي لنفسه حرية التعليق عليها أو إثارة التساؤل حولها . ومن الطريف أنهم قد يقتبسون بعض الأحاديث النبوية ، مثل قوله ﷺ : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا »[1] .

وهم يفهمون هذا الحديث على أنه نهى عن مزاولة التفكير في الإلهيات ، والإلهيات تشكل جزءاً هاماً من الفلسفة ، باعتبارها ميداناً للميتافيزيقا .

ولتصحيح النظرة إلى الدين الإسلامي ، وإلى طبيعة القرآن لابد من الإشارة إلى أن هذا الحديث الشريف وأمثاله إنما يأمر بالفكر وينهى عن الفكر في آن واحد . فهو يأمر بالتفكير في الجزء الأول ، وهو ينهي عن التفكير في جزئه الثاني ، وهذا يدل على أن مناط التفكير في جانب ، يختلف عن مجاله في الجانب الآخر .

ومعنى ذلك أن موضوع التفكير في مطلع الحديث يختلف عن موضوعه في آخره ؛ إذ هو في مطلعه الخلق أو الكون أو الظواهر الكونية ، وهو في آخره الذات الإلهية ـ جلت وتقدست .

---

(١) مع أن في الحديث مقالا .

وليس من الدقة العلمية أن نقول إن الحديث ينهى عن التفكير ، فالصحيح أنه يوجه الفكر ويرشده ، ولا يحجره أو يقيده . ولم يكن توجيه الرسول الكريم إلا ضناً بالطاقات الفكرية أن تبدد في محاولة استكناه حقيقة الذات الإلهية ، واستيعاب طبيعتها المقدسة ؛ فليس ذلك في متناول العقول ، ولن يخرج الإنسان من سلوك هذا السبيل بطائل ، لأنه لا يعقل أن يحيط مخلوق محدود بخالق بلا حدود .

ولم يقتصر النبي على النهي عن الجري وراء هدف لا سبيل إلى الوصل إليه ، بل ضم إلى ذلك إيضاح الوجهة الصحيحة التي ينبغي للفكر أن يجتذبها وهي التركيز على الكون وما به من ظواهر وقوانين تنفع معرفتها وتجدي في زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وقدرته على تكييف بيئته بما يكفل له السعادة والاستقرار .

وإننا لنجد في الحشد الهائل من التراث الفلسفي الضخم الذي عنى بالجانب الأول ـ وهو الجانب الإلهي ـ نجد فيه مصداق قول الرسول الكريم . فلم يخرج هذا التراث الضخم بنتائج حاسمة أو يقينية تجاه الحقيقة الإلهية ، وإنما تضمن من الآراء والأفكار ما يلغي بعضها البعض الآخر . وحين سدد اتجاه الفكر وسلط ضوءه على الظواهر في شتى أنحاء الكون ، تمخضت العلوم وأسرعت خطا التقدم حتى بلغت إلى ما نشاهده الآن وما نلمسه من كشوف وإنتصارات متتابعة .

ونخلص من ذلك إلى القول بأن من الخطأ الفاحش الاستناد إلى مثل هذا الحديث للتدليل على معاداة الدين للفكر ،والعكس هو الصحيح ؛ لأن الدين لو لم يكن يعرف للفكر قدره ،وللمرء حريته، لما اهتم رسوله بإرشاد الناس إلى تسديد الفكر وتوجيهه الوجهة الصحيحة التي توفر عليه الجهد والوقت،وتعود عليه بالنفع العميم .

أما القرآن الكريم ـ وهو أول وأوثق المصادر للتعاليم الإسلامية ـ فلا يملك المنصف أن يتهمه بمعاداة الفكر، أو تقييده وتحريمه ، بل إن الأمر على النقيض من

ذلك تماما ، فقد شجع القرآن على الفكر ، وأمر به وجعله أمراً لازماً لا مجال لتجاهله ، ولا إعفاء لأحد من مزاولته .

ويتجلى القرآن بحق مطلقاً للطاقات الفكرية من ملاحظة الشواهد التالية :

**أولا** : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم ، وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر آراء الوثنية والدهرية والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيباً مقنعا مستخدما في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة . استمع إليه يعرض آراء الدهرية مثلا حين يقولون : ﴿ وَقَالُواْ مَاهِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ ثم يعقب على ذلك بهذا النقد الموضوعي الذي يوحي بوجوب توخي اليقين عند الحكم على الأشياء فيقول ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[١]

فهو هنا يفرق بين العلم والظن ، موجهاً نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام للاستيثاق من مصدرها ؛ فليس ما مصدره العلم واليقين ، مماثلا لما مصدره الظن والتخمين . وهذه فكرة تنمي روح النقد ، وتشحذ الذهن وتكسبه عادة الحرص والاحتراس من قول الأفكار دون تمحيص .

ومن هذا القبيل أيضا ما يحكيه القرآن عن بعض العرب الذين وصفوا الملائكة بالأنوثة ، فقد رد عليهم رداً يتحدى كل عقل مكابر ، بحيث لا يسعه إلا التسليم بوهن قول هؤلاء الأعراب وجدارته بالشك والارتياب .

يقول القرآن عن هؤلاء العرب ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴾[٢] فتأمل تعقيب القرآن

---

(١) الجاثية ٢٤ .
(٢) الزخرف ١٩ .

على هذا القول بهذا الاستفهام المسكت المفحم . ولاحظ أنه يمكن التعبير عن ذلك علمياً بأن القرآن يوحي هنا بأن فكرة الأنوثة ـ منسوبة إلى الملائكة ـ لابد وأن تكون وليدة مشاهدة وملاحظة إذا أريد لها أن تكون فكرة صحيحة ؛ أي أن الملاحظة والمشاهدة وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة ـ وهذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبي الحديث .

وما أروع أن تختتم هذه الآية بذكر تسجيل هذا القول على هؤلاء وإعلان أن هذا السؤال الذي طرح عليهم سيطرح عليهم مرة أخرى ، مع التيقن بعجزهم عن الوصول إلى نتيجة حاسمة في هذا الشأن .

إن هذه الآية توجه أنظارنا إلى تجنب إلقاء القول على عواهنه ؛ وإطلاق الأحكام جزافا ، وإلى ضرورة التحري والضبط قبل الإدلاء بآرائنا أو إصدار أحكامنا .

ولو أردنا استقصاء المواضع التي حفز القرآن فيها وشجع على الفكر والتفكير والاعتبار والتأمل ، لطال بنا الحديث إلى مدى يضيق عنه المقام . ويكفي أن نعلم أن القرآن يرسم لمعطلي الملكات ، وفاقدي الانتفاع بثمرات العقل والمعرفة ـ يرسم لهؤلاء صورة بشعة تنأى عنها الفطر السليمة ، والنفوس التي تحس بالكرامة. فهؤلاء في مواضع كثيرة من القرآن كالأنعام أي البهائم ، بل هم أضل سبيلا ، وأسوأ عاقبة .

ويحكي القرآن الكريم عن بعض المعذبين في جهنم عبارات الندم والتحسر على ما فاتهم في الدنيا من ثمرات الفكر والسلوك ، ومن هؤلاء من يقول ﴿ . . . لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[1] .

---

(١) سورة الملك / ١٠

ونرى أن هذين اللفظين « نسمع » و « نعقل » يشيران إلى وسيلتين هامتين من وسائل المعرفة ، إحداهما وسيلة النقل والرواية والنطق عن طريق التلقين والتعليم ، والأخرى الوسيلة العقلية التي تستعمل العقل في سبيل الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة . فإذا أضفنا إلى ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[1] كنا بحق أمام وسائل أخرى للمعرفة ، لاسيما إذا راعينا صدر هذه الآية الكريمة ، وهو ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ ، إذ أن ذلك معناه بصريح العبارة ألا يتبع الانسان إلا ما أثبته العلم وتأكدت حقيقته بالمعرفة ، وهذا ـ ولا ريب ـ حث على التفكير والاجتهاد للوصول إلى حقائق ، وليس إلى ظنون وتخمينات .

إن نظرة سريعة إلى الكلمات التي وردت في القرآن مما له صلة وثيقة بالنشاط العقلي كألفاظ : الفكر ، والفقه ، والعقل ، واللب والتفكر ، والتدبر ، والعلم ، والتخيل ، والتصور ، والذكر ، والتذكر ـ إن نظرة سريعة إلى مثل هذه الألفاظ والعبارات تدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بتربية الإنسان من الوجهة العقلية في الدرجة الأولى ، ولذلك سلك القرآن في إبطال بعض الآراء والمعتقدات مسلك الأدلة العقلية الحاسمة القريبة ، ولم يكن اهتمامه بإبطال هذه الأراء والمعتقدات إلا ضنا بالعقل الإنساني أن يتجمد أو يصيبه الشلل ، أو يحشى بالمختلط من الآراء المتشابكة التي لا يستبان فيها حقيقة .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن القرآن قد عرض آراء المخالفين سواء أكانوا دينيين أو غير دينيين ، عرض هذه الآراء في أمانة ودقة ، ولم يخف شيئاً منها لأنه لا يخاف أياً منها ، لاعتداده بموقفه الذي يدعو إلى الحق الصريح .

---

(١) الإسراء / ٣٦

وفوق ذلك فإن القرآن عرض أيضاً بعض الأنماط الفكرية المبسطة المستندة إلى التعليل ـ وهو عمل فكري جليل ـ مستحثاً الإنسان لسلوك نفس السبيل بغية الوصول لنفس الأهداف والأغراض التي يدعو إليها الدين ـ وسنرى فيما يستقبل من دراسة أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ـ التي كانت الشغل الشاغل لفلاسفة الإسلام ـ لم تكن لتوجد لولا ما تضمنه الدين من إطلاق للفكر ، وإفساح للجهد الإنساني أن يبذل في مباشرة الطاقات الإنسانية لوظائفها ، وفي مقدمتها التفكير الحر السليم الذي لا يبدو ضحية للأفكار السابقة ، أو التقاليد البالية .

ولكي نتأكد من صدق هذا الرأي علينا أن نتأمل مثلا قصة اهتداء الخليل إبراهيم عليه السلام إلى ربه كما عرضها القرآن . لقد عمرت هذه القصة بالعناصر الفكرية والأدلة العقلية المتبادلة بين إبراهيم وقومه ، وفيها تظهر نصاعة حجة إبراهيم ، ومطابقتها لقواعد المنطق الدقيق .

لقد عبد قوم إبراهيم الأصنام ودافعوا عن عبادتهم هذه بالمأثور من أقوال الآباء والأجداد، وبالإستناد إلى أن الحفاظ على تراث الأقدمين أمر واجب،لم يملك القوم إلا هذه الحجة مع أنها لا تصلح رداً لاستنكار إبراهيم في قوله ﴿ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴾ وهنا يتابع إبراهيم أسئلته المحددة المحددة التي تكشف عما ينبغي أن يكون عليه تبرير العبادة إذ يقول ﴿ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ﴾ وهذا أقرب ما يخطر ببال الإنسان . وتتتابع الأسئلة من إبراهيم مفحمة القوم ، ومتوجة سخرية إبراهيم بحادث تحطيمها وإسناد التحطيم إلى أكبرها ، وهنا ووجه القوم بتحد واقعي صارخ . وفي القصة جوانب أخرى لا محل لذكرها الآن[1] .

ولكن تكفي الإشارة إلى أن قصة إهتداء إبراهيم إلى الله يعرضها القرآن في

---

(١) تبدأ الآيات من قوله تعالى ﴿ ولقد آتينا إبراهيم رشده . . ﴾ من آية ٥١ إلى ٦٤ من سورة الأنبياء .

صورة متدرجة منطقية متسلسلة تحمل العقل على محاولة محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها ونقدم هذه القصة بإطار منهجي يشير إلى الغاية المنشودة من القصة ذات الدرس الميتافيزيقي العظيم . يقول الله جل جلاله : ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ وهذه هي المقدمة التي تشرح أن هذه السياحة العقلية إنما قصد بها الوصول إلى اليقين العقلي والقلبي . ثم ابتدأت القصة بذكرها ما يخطر ببال الإنسان عند التأمل في الظواهر الكونية وهي إتخاذ إحداها رباً . وقد بدأ إبراهيم بكوكب لعله دون القمر ، ثم ثنى بالقمر من حيث قيمته ويغيب ـ والشأن في الإله ألا يغيب ـ عندئذ يهجره إبراهيم ويتخلى عنه إلى كوكب أعلى وأقوى وأكثر مساساً بالضرورة الحيوية للكائنات ، فلجأ إلى الشمس واتخذها ـ على وجه الافتراض ـ رباً ، وذكر أنها أولى بذلك لأنها أكبر من القمر ؟ وهذا تعليل عقلي للاختبار . فلما صدق عليها ما صدق على القمر من إختفاء وتخلف ، انتقل إبراهيم إلى الإله الحق الذي عرض أهم صفاته ومبررات عبادته ؛ وأعقب ذلك بالنداء الحار لهذا الرب ، وإعلان الأفضال التي لهذا الرب على الإنسان . وذلك في قوله تعالى : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[2]

وخلاصة القول أن القرآن الكريم ـ كتاب الإسلام الأول والأخير ـ مليء بما يثير الانتباه ، وينشط العقل ، ويدعو إلى التفكير والنقد والتحليل وينفر من التقليد والانصياع الأبله ، وتعطيل الملكات التي منحها الله للإنسان . وإن كتاباً بهذه المثابة لا يمكن أن يوصف دينه بأنه معوق للفكر ، أو مقيد لحريته أو عامل من عوامل إجداب العقلية العربية الإسلامية ، كما يدعي ذلك بتهاناً وزورا بعض الخصوم . وسيظهر تباعاً تهافت الأدلة التي استند إليها هؤلاء بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه .

---

(١) الأنعام ٧٥ (٢) الأنعام ٧٩

أما بالنسبة لعدم وجود نظام فلسفي مكتمل لدى العرب قبل الإسلام ، وعدم وجوده كذلك في صدر الإسلام إلى أن ترجمت الفلسفة اليونانية فيمكن إيضاح الأمر على غير الوجه الذي فهمه هؤلاء الخصوم ، وبغير الاستنباط الذي وصلوا إليه . فعدم وجود نظام فلسفي مكتمل لدى العرب قبل الإسلام لا يرجع في الواقع ألى طبيعة العقلية ، لأن هذه العقلية نفسها أثبتت فيما بعد قدرتها على الإبداع وإثراء الفكر البشري بما قدمت من إنتاج . غاية ما في الأمر أن الظروف التي عاشها أغلبيـة العرب لم تكن تتطلب نظاماً فلسفياً كاملا ، لأن معظم حياتهم كانت في التنقل والرحلة ، ولم يكونوا بحاجة إلى وضع صيغة فلسفية عامة لأنهم لم يشكلوا آنذاك مجتمعاً موحداً متكاملاً ، حتى يمكن أن تتبلور فيه الرؤية الفلسفية العامة .

إن ما اكتسبوه نتيجة الخبرة العملية من حقائق وحكم ، كـان يؤدي دوره بنجاح ، ويرضي مطالبهم ، ويسد حاجاتهم الفعلية القريبة . وبذلك يظهر أن المسألة مسألة موقف وظرف ، ولست مسألة طبيعـة عقلية من الوجهة الفسيولوجية .

على أن الحكم بعدم وجود فكر فلسفي لدى العرب يمكن أن يكون محل نظر وأخذ ورد إذا توسع في مفهوم هذا المصطلح .

وحين أتى الإسلام لم يحجر على الفكر كما يزعم، ولم تقيد حريته كما يدعى وإنما أريد له أن يوجه كما أشرنا سابقاً . غير أن المرحلة التي كانت تمر بها الدعوة الإسلامية تطلبت نوعية خاصة من الرجال ، ونمطاً معيناً من أنماط التربية ، فيه يظهر السلوك والعمل أكثر من ظهور الفكر والنظر .

وتفسير ذلك أن الدعوة في أولى مراحلها كانت محتاجة إلى نخبة من القادة العمليين الذين يعنون بتطبيق مباديء الدين ومثله ، أكثر من عنايتهم بمزاولة الفكر

الخالص أو التأمل المجرد . إنها كانت بحاجة إلى من يدافع ويدرأ عنها كيد الأعداء المسلحين ، حاجتها إلى هداة ودعاة تتبلور فيهـم التعاليم الدينية ، والفضائل والمثل الإسلامية ، كرمز للمحاكاة ونموذج للاقتداء ، جند يعلمون بحالهم أكثر مما يعلمون بمقالهم . وقد كان من بين هؤلاء من شرفهم رسول الله ﷺ بإسناد مهمة الإرشاد والتبصير إليهم ، ومن بعثهم صلوات الله عليه دعاة بأمره ، وممثلين لمكارمه في بلاد خارج المدينة المنورة ، ومن هؤلاء معاذ بن جبل الذي أرسله النبي إلى اليمين . وفي حديث الرسول إليه قبيل سفره لمهمته ما يفحم كل ذي لجج بشأن دعوة الدين الإسلامي للتفكير وحرية الرأي . إن في هذا الحديث أسساً قيمة للبحث والاستدلال ، ويكفي أن نشير منه إلى تصريح معاذ بأنه إن لم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله جواباً لمسألة أو حلا لمشكلته فإنه سيلجأ إلى الإجتهاد بالرأي ولن يقصر في هذا ، وقد استحسن الرسول ﷺ منه ذلك وباركه .

غير أن الأمر لم يطل كثيراً ، فقد دخل في الإسلام كثير ممن كانوا يدينون بأديان ويعتنقون مللا ومذاهب أخرى غير الإسلام ، وهؤلاء لا يتصور تخلصهم من هذه المعتقدات والآراء ، أو نسيانها في يوم وليلة ، بل المتصور أن تظل هذه الآراء والمعتقدات عالقة بأذهانهم فترة من الزمن ، تثور في أنفسهم من أجلها تساؤلات وشبهات . كما أن هناك من خصوم الإسلام من اجتهد في إثارة الشبهات ، وتقديم الاعتراضات ، وإبداء مبررات التهجم على هذا الدين الجديد . وامتدت رقعة الإسلام ، وتتابعت أفواج الداخلين في زمرته ممن لهم ماض وحضارة . كل ذلك حمل علماء الإسلام ومفكريه على التصدي للرد على الشبهات ، والدفاع عن الإسلام بالأدلة العقلية ، وهنا تفتقت الطاقة العقلية في هذا المحيط العربي الإسلامي عن إنتاج ينتسب إلى ما سمي بعد ذلك بعلم الكلام ـ هذا العلم ـ الذي يعتبره بعض الباحثين الميدان الحقيقي الذي ينبغي تلمس أصالة الفكر الإسلامي وإيجابيته فيه .

وقد يكون من بين المبررات لهذا الرأي أن علم الكلام ـ في صورته الأولى كنتيجة طبيعية للظروف المحيطة بالإسلام آنذاك ـ قد نشأ قبل ترجمة الفكر اليوناني .

وإذا ثبت لدينا بطلان الزعم القائل بربط العقلية من الناحية الفسيولوجية بجنس أو عنصر من العناصر ، وبطلان نسبة الجدب إلى العقلية العربية الإسلامية بطلان التبرير الخاطيء لعدم وجود فلسفة وفلاسفة في المحيط العربي قبل ترجمة الفكر اليوناني ـ إذا ثبت ذلك كان علينا أن نعرض لهؤلاء المعتدلين والمنصفين من المستشرقين والباحثين العرب .

ومع ذلك فنحن نريد أن نشير إلى هؤلاء الذين نبهوا إلى وجود بعض عناصر الأصالة في ميدان علم الكلام إنما يؤكدون في نفس الوقت فرية الآخرين تجاه الفلسفة الإسلامية ، حيث إنهم يوافقون ضمناً على عدم وجود أثر للأصالة والابتكار في هذه الفلسفة ، وكأنهم يقولون مثلهم : إن الفلسفة الإسلامية إن هي إلا فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، بل ليتهم يقفون عند هذا الحد ؛ فهم يضيفون عبارة « فلسفة يونانية مشوهة » أي أن العرب والمسلمين لم ينقلوا الفلسفة اليونانية كما هي ـ لأنهم لم يفهموها حق الفهم ـ بل شوهوها وخلطوا في مذاهبها ، فكأنهم أساءوا أبلغ الإساءة إلى هذا الفكر وهذه الحضارة . وفي ضوء ذلك لا يخطف أبصارنا بريق رأيهم القائل بنشدان الأصالة في ميدان علم الكلام إلا باعتبار أن هذا العلم يشكل في الواقع بالنسبة للتراث الفكري للمسلمين ميداناً من الميادين الأخرى التي تكون في مجموعها حصيلة هذا التراث الفكري كما سيتضح بعد قليل .

ولكن المبررات التي يستند إليها هؤلاء في هذا الرأي تعتبر وجيهة ، لأنها تضع في الاعتبار نقطتين جديرتين بالتسليم : إحداهما تتعلق بطبيعة المرحلة التي كانت

تمر بها الأمة العربية في ظل الإسلام ، وأخراهما تتعلق بحقيقة كفاءة العقلية العربية في ضوء الإسلام ، وقدرتها على التصدي لما بدر من مشكلات وشبهات ، وكلتا النقطين تظفران بتأييدنا المطلق بناء على الشواهد التي لا سبيل إلى ردها .

وأيا ما كان الأمر فإن الاتجاه الحديث يسقط تماماً قيمة هذه الأحكام العامة التي تتصدى لتقدير ظاهرة من أكثر الظواهر الإنسانية تعقيداً وتشابكا وهي الحضارة الإسلامية التي يتوجها الفكر . ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن كثيراً من هذه الأحكام لم يكن نتيجة استيعاب لمصادر هذه الحضارة ، واستعراض لجوانبها المختلفة ، إذ أن المادة التي كانت متاحة لأصحاب هذه الأحكام لم تكن كافية بل قليلة بالنسبة لمهمة جليلة مثل هذه المهمة ، وهي مهمة تقييم الفكر الإسلامي .

من أجل ذلك عمد بعض الباحثين إلى التخفيف من حدة هذه الآراء والجنوح إلى الاعتدال بالاعتماد على ما تتابع من وثائق ، والابتعاد عن مثل هذه الأحكام المعممة المسرفة . لقد اتجه هؤلاء - في إخلاص أحياناً - إلى التسليم بإيجابية العقلية العربية الإسلامية . وتقدير الدور الذي أسهمت به في تنمية الحضارة الإنسانية بعد الحفاظ عليها في عهود كان الظلام يخيم فيها على دول كثيرة ، في مقدمتها الدول الأوروبية .

ويكفي أن نلاحظ أن بعض هؤلاء يلاحظون بحق أن كثيراً من آراء الغربيين المشوهة عن الحضارة العربية الإسلامية مبعثه في الواقع شعور هؤلاء الباحثين بالعلو والتفوق شعوراً لا يعتمد على منطق مقبول . ويساق في هذا المقام مثال لهذا التعالي الكاذب بتعليق أحد العلماء الأوروبيين وهو ج . ل . سترنج G.Le Strange على الخبر الذي يقول إن ياقوت الحموي - صاحب كتاب معجم الأدباء - كان يرفض تصديق قصة « الفارس الساحر » البغدادي . لقد علق هذا العالم الأوروبي على

هذا الخبر بقوله « يندر جداً أن يبدو ياقوت بهذا التعقل وهذه الرصانة »[1] ولم يفت الباحث المحدث المنصف أن يعجب لمثل هذا التعليق الذي كتبه هذا العالم الأوروبي ، وبعبارة هذا الباحث المنصف أن هذا لعجيب حقاً « في الوقت الذي تعلم فيه أن هذاالمؤلفالغربي ـبقطع النظر عن مؤهلاته العلمية يبدو قزماً إذا ما قيس بياقوت[2] »

والواقع أن هذا الباحث المنصف ينقد موقف أسلافه وزملائه الغربيين مشيراً إلى بعض المزالق الخطيرة التي يتردى فيها هؤلاء عند تقديرهم البحث العلمي والفكر عند المسلمين . فهم في نظر هذا الباحث « يضعون مقاييس صارمة يحكمون بموجبها على ما أنتجه الفكر الإسلامي ، مقاييس أشد صرامة من تلك التي نطبقها على ذواتنا نحن الغربيين ـ فإن العدل والإنصاف يقتضياننا أن نميز بين مختلف أنواع النشاط الأدبي ومراتبه التي من شأنها أن تترك أثرا بعيد الغور في طبيعة النتاج العلمي الرفيع .

على أننا قل أن نرى عالماً غربيا يراعي هذا التمييز عندما يحكم على الإنتاج العلمي عند المسلمين ، فإن اللاهوتي العصري عندما يكتب ويؤلف قصد استمالة أتباع يلتقون حول فكرته التي يبشر بها ، لا تنتظر منه أن يدعم كل قول من أقواله بمستندات ، وكل جملةوجملة بإثباتات » .

ثم يتساءل هذا الباحث قائلا « لماذا ـ إذن ـ نطلب ذلك من المسلم الذي يكتب في « إحياء الدين » مثلا ، أن يدلل على صحة كل قول يقوله بإثبات وإسناد ، حتى وإن كان هذا الكاتب يتصف بالدقة العلمية والقدرة الفكرية الممتازة ؟ ومن جهة ثانية : لماذا نبدي سخطنا على كاتب يجمع أسانيد تبعث على

(١) G. Le Strange Baghdad during the Abbasid Caliphate 13. n. 1. (Oxford 1923)

(٢) ف. روزنتال/ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي/ ١٩

الضجر ، أسانيد لا حصر لها ، تتعلق بسيرة رجل ، أو براوية من رواة الحديث الذين عاشوا في دمشق أو مروا بها لماماً ؛ بينما نحن إذا قرأنا مثيل ذلك في كتاب من كتب الغرب قلنا صواباً : إنه عمل علمي ، وإن صاحبه قام بخدمات علمية جليلة ؟

وقول هذا الباحث ـ الذي اقتبسنا قدراً كبيرا منه يكشف بلا شك عن بعض أوجه العيب والقصور في نظرة بعض الباحثين الغربيين إلى حضارتنا وفكرنا الإسلامي . ويضع يدنا حقيقة على عناصر هامة في مبررات تشكيل هذه النظرة .

## ثبوت الأصالة وتحديد ميدانها وأمثلتها

إذا كنا قد استعرضنا في إيجاز رأي هؤلاء المتعصبين المتقصين للحضارة العربية الإسلامية بصورة عامة ، والفكر العربي الإسلامي بصورة خاصة ثم ألمحنا إلى هؤلاء المعتدلين الذين نبهوا إلى مواطن الزلل في نظرة الفريق الأول ، فإنه قد آن الأوان لتناول نظرة هذا الفريق الثاني بشيء من التفصيل ، وإن كنا ما نزال في هذا القسم نعالج الموضوع بمنظور عام شامل ، بمعنى أن معظم الملاحظات التي أبداها هؤلاء تتصل بالحضارة والفكر الإسلامي برمتها ، وليس بفكر خاص لفيلسوف أو باحث معين .

لسنا نجد بدء الحديث عن هذا الجانب خيراً من الإشارة إلى أن في الفكر العربي الإسلامي بصفة خاصة ، والحضارة العربية الإسلامية بصورة عامة عناصر ثابتة تشير إلى مواقف عقلية وفكرية تشهد ببطلان فرية خصوم هذا الفكر وتلك الحضارة ، كما تشهد بمواطن الإعزاز والإعتزاز في هذا التراث وهي كثيرة تسبق الزمن .

يقول العلامة الأمريكي « درايز » في كتابه « النزاع بعد العلم والدين » :
« تأخذنا الدهشة أحياناً عندما ننظر في كتب العرب فنجد آراء **نعتقد أنها لم تولد إلا**

في زماننا ، كالرأي الجديد في ترقي الكائنات العنصرية وتدرجها في كمال أنواعها ، فإن هذا الرأي كان مما يعلم العرب في مدارسهم وكانوا يذهبون به إلى أبعد مما ذهبنا، فكان عندهم يشمل الكائنات العضوية والمعادن ، والأصل الذي بنيت عليه الكيمياء عندهم هو ترقي المعادن في أشكالها » وليس حجر الفلاسفة الذي كان المنبه والهدف الأول لفلاسفة القرون الوسطى ، هذا الحجر الذي يحيل المعدن الخسيس إلى معدن نفيس إلا تطبيقاً لهذه الفكرة .

## تنبيه المفكرين والعلماء لاتجاهين هامين في الثقافة العربية الإسلامية

ولعل أروع ما يطالع الباحث في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية :

١ ـ **تنبه المفكرين والعلماء** في هذه الحضارة إلى التمييز بين اتجاهين هامين في معالجة المسائل والمشاكل الفكرية والحضارية ، وإشارتهم إلى الصعوبة التي يواجهها مطبقو أي من هذين الاتجاهين .

وأحد هذين الاتجاهين ينزع إلى التخصص الدقيق ، والتعمق العميق في بعض فروع العلم ، بغية الإجادة والإتقان والوصول إلى اليقين في نتائج هذا الفرع أو ذاك .

أما الاتجاه الآخر فيميل إلى الشمول والاستيعاب الأفقي لشتى فروع المعرفة ، بغية الإحاطة والإلمام بخلاصة الحصيلة الثقافية والفكرية لجوانب الحضارة .

إذا جاز لنا أن نصف الاتجاه الأول بأنه اتجاه رأسي عميق ، جاز لنا أن نصف الاتجاه الثاني بأنه اتجاه أفقي مستعرض .

وينبغي الحذر من أن يفهم من ذلك مجرد التأليف أو الانقطاع تخصصاً أو

تعميماً ، فالمراد في هذا المقام هو النظرة الواعية التي تعتبر حصيلة التربية الثقافية ومرتعها الإسلام من جهة ، والموهبة الذاتية العقلية العربية الإسلامية من جهة أخرى .

والسر في هذا التحذير يرجع إلى أن هناك من يفهم أن ظاهرة التخصص في التأليف ، وظاهرة التعميم والشمول والإحاطة إنما تمثلان نمطين وجدا في البيئة العربية الإسلامية عرضاً وإتفاقاً ، ولم يكونا ثمرة لوعي هادف واقتناع مدعم . وهذا الفهم قاصر ولا شك ؛ لأنه يغفل الحقائق التي تدعمها النصوص الكثيرة في هذا الصدد .

فمن الثابت في التراث العربي الإسلامي أن مشكلة « التخصص والتعميم والتردد بينهما » من بين المشكلات التي بحثها المفكرون في الإسلام . وتدل أقوالهم على أنهم وازنوا بين الأسلوبين ، وذكروا مزايا كل اتجاه ومثاليته، كما تبرز أقوالهم صعوبة الموقف الإنساني بإزاء المعرفة المتزايدة التي قد لا تتكافأ معها طاقات الإنسان وعمره .

وقد وصلت إلينا بالفعل مؤلفات تحمل طابع الأسلوبين : فهناك مؤلفات تخصصت في عرض موضوع أو علم معين عرضاً تفصيلياً مستقصياً ، وهناك مؤلفات موسوعية تستعرض ألواناً عديدة ـ إلا أنها مترابطة ـ من ألوان المعرفة والثقافة . وهذا هو الجانب التطبيقي . ولكن الذي يعنينا هنا أن نشير إلى أنه إلى جانب وجود التطبيقات العملية لهاتين النظرتين فإنه يوجد فلسفة وفكر هادف وراء هذين الأسلوبين مما يشهد في جلاء لكفاءة العقلية العربية الإسلامية .

ويمكننا التعرف على قيمة هذه الفلسفة وهذا الفكر الكامن وراء هذين الأسلوبين من أقوال مطبقيها ودفاعهم عن منهجهم .

فبالنسبة لأسلوب التخصص الذي خاض العلماء في سبيله معارك عنيفة أفلحت بعض الوقت حتى عراها ما عرا الحضارة والخلافة ، نجد صيحات تنذر بالخطر الناجم عن إحلال تأليف الموسوعات السطحية محل الأبحاث العلمية المركزة المتعمقة.ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ أن الدعوة الحارة إلى التخصص إنما تزداد توكيداً في العلوم الطبيعية ولا سيما في صناعة الطب .

وها هو أحد الناقمين[١] على الاتجاه إلى الموسوعات في مثل هذا الفرع يلاحظ أن كتابة هذه الموسوعة الطبية قضت على محاسن صناعة الطب وفضائلها « فإن العقل البشري ميال إلى الدعة والراحة ، فكان الأطباء يقنعون باقتناء كتب جامعة ، فيوفرون على أنفسهم عناء التعلم » وربما كان تأليف مثل هذه الموسوعات استجابة لرغبة الناس في الحصول على مراجع جامعة قريبة التناول .

ومن ناحية أخرى نجد من مبررات التعميم أن ميادين المعرفة متسعة وفروع العلم والثقافة متعددة، وحصيلة التراث الحضاري وفيرة لا ينهض لها عمر مهما طال ، ولا تقوم لها طاقة مهما تفوقت .

وقد لاحظ ذلك فعلا ابن خلدون ، الذي يذكر في « مقدمته »[٢] أن الجهود الهائلة التي بذلت في ميادين الأدب والعلم ( الفكر ) أثمرت عدداً ضخماً من المؤلفات التي لم يكن عمر العالم المتخصص يكفي ، حتى لقراءة ما كتب في ميدان تخصصه ، فكيف بدراستها ، والإطلاع على ما عداها ؟ ثم يستنبط ابن خلدون من هذا مبرر ازدياد الاتجاه نحو الكتب الموسوعية المختصرة ، لكنه يدرك بحق

---

(١) مثل علي بن رضوان وغيره . ويقابل هذا الاتجاه الجاحظ والصولي في ميدان الأدب وإن كان الجاحظ في بعض كتبه قد طبق الأسلوبين .

(٢) ص ٥٣١ ، ٣٢

خطورة هذا الاتجاه في التأليف العلمي ،ولذا يخصص فصلين في مقدمته ليبرهن على النتائج السيئة لمثل هذا الاتجاه في الأعمال العلمية .

## ٢ ــإدراك حقيقة التطور الفكري :

ومن العناصر الثابتة التي تشهد بكفاءة العقلية العربية الإسلامية في مجال الفكر ، كما تشهد ببطلان اتهامها بالتفريق والتبديد والاقتصار على إدراك الجزئيات والمنثورات ، **إدراك حقيقة التطور الفكري المستمر ، وتصوره نسيجاً لم تتم خيوطه بعد ، وإن كان هناك الأمل في الوصول إلى حبكته وتمامه بفضل توافر الجهد الإنساني عبر الزمان والمكان .**

فأبو بكر الرازي ( محمد بن زكريا ) ، الفيلسوف الطبيب المشهور يعبر عن ذلك أبلغ تعبير حين يشير إلى أن الفكر بناء متواصل تسهم فيه الأجيال المتعاقبة من المفكرين ، وليس تاريخ الفلسفة في الحقيقة إلا استعراضاً لهذه الجهود المتواصلة في إقامة هذا البناء .

يقول الرازي « اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة ، وواظب على ذلك ، واجتهد فيه ، وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته ، علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه **واستدرك** بفطنته وكثرة بحثه ونظره **أشياء أخر** ؛ لأنه مهر بعلم من تقدمه ، وفطن لفوائد أخرى ، واستفضلها ؛ إذ كان **البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل** »[١]

في هذا النص يوجه الرازي أنظارنا إلى النمو في الفهم الفلسفي ، وإلى تطور الفكر نتيجة الإضافة والتحرير. ولكن الرازي ينبهنا إلى فكرةأدق في رده على أحد

---

(١) انظر رسائل فلسفية للرازي ( جمع وتحقيق بول كراوس ) ط ١٩٣٩ مؤلف رقم ٢٢ .

معارضيه الذين ذهبوا إلى أن نمو المعرفة وازديادها لا يؤدي إلا إلى الاختلاف والتناقض لتعدد الآراء بتعدد زوايا هذه المعرفة . فمع تسليم الرازي بصحة هذاالحكم إلى حد ما ، فإنه يلفت أنظارنا إلى قاعدة تكفل أطراد المعرفة ونموها إذ يقول « كل من نظر واجتهد هو المحق » وهذه القاعدة إذا فهمت على وجهها الصحيح تعتبر بلا شك حافزاً على البحث والنظر . أما إذا أسيء فهمها فقد تدعو إلى نسبية أشبه بنسبية الحقائق لدى السوفسطائيين .

ومهما يكن من أمر فإن فكرة الرازي ، وتصوره ينمان عن عقلية موسوعية مستوعبة ، ونظرة كلية شاملة تدحض رأي الخصوم . ولسنا نتفق مع بعض الباحثين الغربيين في الحكم بأن الرازي « كان يرى أن فكرة التطور والنمو المستمرين في حقل الفلسفة ، أقل مرتبة من الفكرة التي تقول بأن للفرد من القوة العقلية ماقد يمكنه من تحصيل المعرفة الفلسفية بكاملها في أي وقت من الأوقات »[١] .

فالواقع أننا نلاحظ أن الرازي يفرق في ذلك بين ما يسمى بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وبين الفلسفة الطبيعية التي تقوم أساساً على الملاحظة والتجربة والربط بينهما[٢] .

## العموم والخصوص في الفكر الإسلامي :

مما سبق يتضح لنا أن الفكر الإسلامي أثبت قدرته على التحليل وعلى التركيب ، وكفاءته في تناول التركيب ، وكفاءت في تناول الجزئيات بالفحص والدراسة العميقة ، وفي الربط بين المتفرقات ، وصوغ النظم والقوانين والمفاهيم

(١) انظر رزنتال ـ مناهج العلماء المسلمين / ١٨٦ .

(٢) قارن مقدمة الحاوي مثلا بما ورد في السيرة الفلسفية .

والمناهج العامة . وينطبق هذا الحكم على التراث الفلسفي التقليدي المقصور على من عدوا فلاسفة في المحيط الإسلامي ، كما ينطبق على الجوانب الأخرى للفكر الإسلامي بصورة عامة كما سيتضح ذلك بعد قليل .

فالفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق المتخصص ، ويراد به النمط الفكري التأملي الذي تـأسى خطا الفلاسفة الأقدمين ، واتخذ له اتجاهاً متميزاً عرف به أفراد معلومون في البيئة الإسلامية ابتداء من الكندي في المشرق إلى ابن رشد في المغرب . ويفهم من هذا بالطبع تأكيد وجود فلسفة إسلامية بهذا المعنى ، أما المراد بإسلاميتها فقد يكون محل نقاش طويل ، غير أننا نميل إلى التساهل في إطلاق هذا الوصف، اعتماداً على أن هذه الحصيلة الفكرية إسلامية من حيث المشاكل التي عالجتها والظروف التي مهدت لها ، ومن حيث أهم الغايات التي توختها ، وأخيراً من حيث الروح العامة لانفساح صدر الإسلام وإن لم يعن ذلك أن هذه الفلسفة تمثل بالضرورة وجهة نظر الإسلام الخالصة ، أو أنها ثمرة المسلمين وحدهم .

إن هذه الفلسفة تعتبر بحق خلاصة جهود متضافرة لأفراد عاشوا في أرض الإسلام، وتنسموا أريج الحرية التي أتاحها، وكتبوا باللغة التي أنزل بها كتابه، ونعموا برعاية السلطان العربي ، ومن ثم لا يعد تجوزاً وصفها بأنها إسلامية بالمعنى الذي أشرنا إليه .

إن هذه الفلسفة قد اجتمعت لها المقومات اللازمة لأية فلسفة ، وأهمها النظرة العامة الكلية الشاملة ، والموضوعات والمشاكل التي يتصدى لها . وقد عالجت هذه الفلسفة مشكلة الوحدة والكثرة أو الألوهية والخلق Unicicity and Maltiplicity علاجها للمشكلة التي تتعلق بالصلة بين الطرفين .

وأهم ما يمكن أن توجه إليه الأنظار في الفلسفة الإسلامية أنها بذلت محاولات متتابعة في التوفيق بين الدين والعقل لدرجة جعلت بعض الباحثين يظن أن

التوفيق بين النقل والعقل هو الشغل الشاغل للفلسفة الإسلامية . وسواء أكان هذا التوفيق لإشعار العامة والمتدينين من الخاصة بأن العقل لا يناقض الوحي ، أو أنه كان لتأييد الدين بإعلان إنسجامه مع العقل ، فإن محـاولات التوفـيق هذه لم تنقطع ، ولم يتوقف الجدل حول العلاقة بين هذين السبيلين في إدراك الحقيقة ، سبيل الحكمة وسبيل الشريعة . وسنستعرض في هذه الدراسة نماذج من هذه المحاولات ، مشفوعة ببعض النصوص ، لنتعرف بأنفسنا على السمات المميزة لهذه المحاولات ، والدوافع الكامنة وراءها ، والغايات التي تسعى إليها ، لنخرج بعد ذلك بتقييم أدنى إلى الموضوعية ، وأقرب إلى الإنصاف .

لكننا قبل معالجة موضوع محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة ، نشعر بضرورة الإشارة إلى أن الفلسفة الإسلامية بالمعنى المحدود الضيق لهذا اللفظ ، لم تقتصر على الموضوعات أو المشاكل التي ألمحنا إليها ، بل تناولت مشاكل فلسفية كبرى وخرجت بنظريات عامة عن الوجود والمكان والمادة والزمان والحركة والحياة والمعرفة والسعادة إلى غير ذلك من مشكلات السياسة والأخلاق .

حقاً لقد استوعبت هذه الفلسفة الجانبين النظري والعملي للحكمة كما كان يفهمها الأقدمون . وذلك راجع إلى أن فلاسفة الإسلام كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة أعم وأشمل وأوسع من نظرتنا إليها الآن بعد أن استقلت فروع عملية كثيرة عن أمها الفلسفة .

لذلك لا نعجب إذا وجدنا هذه الفلسفة تضم أحياناً أشتاتاً من الطب وعلوم الحياة والنبات والكيميا والفلك التي كانت تعتبر فعلا شعباً من شعب الفلسفة الرئيسية .

وهذا ـ كما أسلفنا ـ يفسر لنا الطابع الموسوعي أو الانسكلوبيدي لبحوث الفترة الذهبية للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية ، مما يؤكد مرة أخرى بطلان

أسطورة العقل السامي أو العقل العربي .

## حقيقة ميادين الفكر الإسلامي :

إن هذه الحقيقة السالفة ـ حقيقة الطابع الشمولي والموسوعي للفكر والبحث في ضوء الفلسفة الإسلامية ـ تفرض على الباحث الذي يريد الحصول على تصور كامل للتفكير الفلسفي في الإسلام أن يتلمس آثار ذلك ومعالمه في أربعة ميادين متميزة :

### ١ ـ ميدان علم الكلام

ميدان علم الكلام أو البحوث الكلامية التي تبودلت بين الفرق الإسلامية ، باعتبار هذا العلم باكورة عقلية من بواكير الفكر الإسلامي، تحت ضغط الظروف المختلفة التي اكتنفت نشأته وأذكت ناره وألهبت سعيره . وفي هذا العلم نصادف نظريات و مذاهب لا يعوزها العمق الفلسفي .

### ٢ ـ ميدان أصول الفقه [١] :

وفي هذا الميدان نصافح القواعد المنهجية ، والتحاليل المنطقية الدقيقة للغة

---

(١) من الناحية الواقعية دخل التصوف عنصراً أساسياً في فلسفة كثير من الفلاسفة الإسلاميين ، مما حدا بباحث عربي كبير إلى القول بأن نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية ، وقد خصص الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور في دراسته للفارابي جانباً هاماً لمعالجة تصوفه ، كما بحث نظرية السعادة في ضوئه انظر في الفلسفة الإسلامية ١ ص ٢٣ وما بعدها .

كما أشار بحق إلى مواضع هذه النزعة وأهميتها لدى أهم أعلام الفلسفة الإسلامية . وعرض بالتفصيل لهذه النزعة لدى الفارابي وابن سيناء والسهروردي في المشرق وابن ماجه وابن طفيل ـ ونضيف هنا ابن مسرة ـ في المغرب مما يدل دلالة قاطعة على أهمية دراسة التصوف في فهم آراء الفلاسفة أنفسهم . ويضيق المقام عن ذكر كيفية التأمل في التراث الفلسفي من نقطة انطلاق صوفية ، فلذلك موضع آخر في كتابنا « من التراث الصوفي » الجزء الأول .

والفكر مما يجعلها بلا شك ذات طابع فلسفي مميز، وفيه ندرك بوضوح مقدرة العقل الذي أنتجه على التنظيم Systematization والتقسيم والتحليل والتركيب ، وإن شئت قلت : مقدرته في مجالي الاستنباط والاستقراء deuction and inducction .

وقد حلل أبو الحسين محمد بن علي بن الطبيب البصري المعتزلي المتوفي عام ٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ م هذا المصطلح على طريقته الخاصة فقال :

فأما كقولنا « أصول » فإنه يفيد في اللغة ما يبتنى عليه غيره ويتفرع عليه .

وأما قولنا « أصول الفقه » فإنه يفيد على موجب اللغة ، ما يتفرع عليه الفقه كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه . ويفيد في **عرف الفقهاء النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع كيفية الاستدلال بها** . . . فإن قيل : فما طرق الفقه ،قيل هي ما النظر الصحيح منها يفضي إلى الفقه . فإن قيل : وإلى كم ينقسم ؟ قيل : إلى قسمين : دلالة وأمارة . **والدلالة هي ما النظر الصحيح منها يفضي إلى العلم ؛ والأمارة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى غالب الظن**[1] .

وواضح من هذا النص أن هذا العلم يحمل الخصائص المعيارية ، التي تجعله بالنسبة للتشريع والفقه بمثابة المنطق بالنسبة للفلسفة ، فهو تقنين عام يراعي أصول الاستدلال بنوعية الاستنباطي والاستقرائي . لذلك لا نعجب إذا علمنا أن علمائنا قد اهتدوا فعلا إلى المنهج الاستقرائي قبل أن يهتدي الغرب إليه بمئات من السنين ، وليس من المصادفة أن يكون دعاة هذا المنهج الأخير من العلماء الذين سجلت لهم صلات ثقافية بالتراث العربي الإسلامي[2] .

---

(١) انظر كتاب المعتمد في أصول الفقه ١/١٠٠٩ ، ط . دمشق ١٣٨٤/١٩٦٤ .

(٢) مثل روجر بيكون وغيره .

## ٣ ـ ميدان التصوف :

في هذا الميدان لا نجد ثمرة العقل وحده ، أو الوجدان وحده ، أو السلوك فحسب ، وإنما نجد ثمرة تكامل الطاقات الإنسانية المبدعة ، الممثلة في آراء ومذاهب ومبادىء ، ربما بزت في العمق والدقة كثيراً من النظريات والآراء الفلسفية اليونانية ذاتها .

وقد أشرنا في غير هذا الكتاب إلى أنه يمكن في التصوف ذاته أن يميز بين ثلاثة جوانب : الجانب العملي أو السلوكي ، ويتصل بما يؤديه الصوفي من أعمال وما يتثمله من فضائل ، وما يقوم به من تنفيذ للطقوس والشعائر والأدعية والأوراد ، وما يلزم به نفسه من أوجه الرياضة والزهد ، ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ « الطريق » .

والجانب الثاني هو جانب المشاعر وأوجه النشاط النفسي وما يصحبه من تأمل وتحليل ومراقبة ، وما ينتاب الصوفي نفسه من أحاسيس وخواطر ونوازع وميول ووساوس ووحشة وأنس وقبض وبسط ، وما إلى ذلك من الأحوال النفسية العديدة التي يعانيها السالك في طريق التصوف . ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ التجربة .

أما الجانب الثالث والأخير فهو الجانب النظري أو الفكري الذي تظهر فيه آراء الصوفي مصوغة في ألفاظ وعبارات شارحة وإن تكن في كثير من الأوقات غامضة . وفي هذا الجانب نلتقي بالنظريات والقضايا الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية ، ولذا حق أن نخلع على هذا الجانب مصطلح المذهب ، على ألا يفهم منه ما يفهم عادة من هذه الكلمة في العلوم النظرية ، أي أن يكون نتيجة لمجرد التفكير النظري والتأمل دون أن تكون هناك تجربة فعلية .

وهذاالتقسيم الثلاثي لا يعني تميـز هذه الجوانب تميزاً يوحي بالانفصال أو الاستقلال ، وإنما هو تقسيم أريد به تسهيل الدراسة ، وتمكين الدارس من إلقاء الضوء المركز على هذه الجوانب،حتى تتضح مقومات الأصالة والصدق والعمق في كل هذه الجوانب ، ومن ثم يمكن تقدير التصوف تقديراً صحيحاً من حيث صلته بالدين من جانب ، وصلته بعلم الكلام والفلسفة من جانب آخر .

## ٤ ــ ميدان الفلسفة المدرسية :

وفي هذا الميدان نلتقي وجهاً لوجه مع هؤلاء الذين عكفوا على الفلسفة في صورتها الموروثة والمنقولة عن اليونان . هؤلاء الذين كان لهم فضل حفظ هذا التراث وفهمه ونقده بعد شرحه وتفسيره ، وإن يكن قد صاحب ذلك حدوث بعض الأخطاء الفكرية .

إنه باستكمال البحث في هذه الميادين الأربعة ، يتم للمرء مبررات الحكم الصحيح على الفكر العربي الإسلامي.لذا نعتبر أن من ينشد الأصالة في هذا الفكر مع اقتصاره على الميدان الأخير فحسب أي على الفلسفة والفلاسفة بالمعنى الخاص المشار إليه لن يصل إلى تقييم سليم لهذه الأصالة .

ومهما يكن من أمر فإن هناك من المستشرقين المنصفين الذين تهيأت لهم مادة وفيرة من استطاع تلمس الأصالة ، في الفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص . وقد نجح بالفعل في وضع يدنا على بعض معالم الأصالة في هذه الفلسفةأثناء دراسته لبعض أعلام هذه الفلسفة . ونعتقد أنه سلك سبيلا سوياً وأصاب شاكله الصواب حين وضع هذا السؤال في مستهل دراسته .

وهذا السؤال هو : أتتخذ الفلسفة الإسلامية نقطة بدء فريدة ؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب ، كان هذا أول الأدلة وأهمها على الأصالة .

ونرى أن هذا الاتجاه ، يوقف بالفعل هذه الحملات الهوجاء التي تنبع من الجهل بحقيقة التراث الفكري لدى المسلمين ،ويقضي على روح التعالي وازدراء جهود الآخرين .

إن هذا خير من محاولات كثيرة من الدارسين ، تلك المحاولات التي أرادت أن تتلمس لكل فكرة مصدراً أجنبياً ، دون دراسة جادة للاحتمالات الأخرى ، ودون إمعان في هذه الحقيقة التي تشير إلى أن الفكر حين ينتقل إلى بيئة أخرى قلَّ أن يحتفظ بطابعه الأصلي ، ولابد للبيئة الجديدة من أن تترك بصماتها عليه .

ونحن لا يمكن أن ننكر اتصال العرب بالفلسفة اليونانية اتصالا وثيقاً ، ابتداء من مدارس حران والرها ونصيبين ، إلى الترجمات التامة التي قام بها النساطرة ،ومن جندوا لأداء هذه المهمة ،وقد بلغت الحركة ذروتها في عهد الخليفة المأمون ـ ت ٢١٨ هـ ـ ويكفي أن تعلم أن المنظمة أو الأكاديمية التي أنشئت لهذا الغرض أطلق عليها « بيت الحكمة » والمعروف أن لفظ « الحكمة » هو اللفظ العربي للفلسفة .

عرف مفكـرو الإسلام إذن الفلسفة اليونانية في مراحلهاالمتعددة ،وعرفوا أن هناك فلاسفة قدامى أسموهم أحياناً بالطبيعيين ، الذين أعقبهم السوفسطائيون ، كما تنبهوا إلى الفرق بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين من سبقهم من فلاسفة الإغريق مـن جهة أخرى ، حي لا حظوا أنه بظهور هذين الفيلسوفين تخطى الفكر مرحلةجديدة يمكن أن تسمى بحق « مرحلة التصور العقلي الخالص » .

وعرفوا كذلك أرسطو ، وأعجبهم الكثير من آرائه ، كما أعجبوا كثيرا بأفلوطين ( مؤسس أهم مدرسة للأفلاطونية الحديثة ) ، لكن مفكري الإسلام لم يكونوا مجرد ببغاوات يرددون ما تلقونه عن هذا الفكر ، ولم يكونوا مجرد نقلة أو شراح أو معلقين ، وإنما أثبتوا في هذا المجال ذاتهم ، وتركوا بصماتهم على إنتاجهم

واتخذوا موقفاً نقدياً متميزاً إزاء الآراء والمذاهب اليونانية ؛ بل إنهم نقدوا المنطق[1] الأرسطي وكشفوا عيوبه ،رغم سيطرة هذا المنطق على المجال الثقافي فترة طويلة من الزمن . لقد أصبح ثابتاً الآن أن المسلمين اتبعوا منهجاً آخر يخالف منطق القياس ، حيث وضعوا بالفعل المنطق الاستقرائي كاملا .

وليس هذا قول الباحثين العرب وحسب ، بل هو كذلك ما نبه إليه العالم التجريبي الأول ، روجر بيكون[2] ، الذي أطلق عليه رينان لقب « الأمير الحقيقي للفكر في العصور الوسطى » .

ولا شك أن وضع هذا المنهج التجريبي أو الاستقرائي إنما كان بناء على إدراك تام لعدم ملاءمة المنهج اليوناني ـ المعبر عن حضارة اليونان ـ لمتطلبات الحضارة الإسلامية . فقد وصل المسلمون عن طريق المنهج إلى فكرة « الخواص » وهي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائي الحديث بصفتها الخاصة ، كما نقدوا بعض جوانب المنطق الشكلي أو الصوري لدى أرسطو .

---

(١) لقد نقد السهروردي وابن تيمية المنطق اليوناني نقداً علمياً منظماً . « ولعل أبا بكر الرازي كان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو واعترض عليه باعتراض جاء به في العصر الحديث جون ستيوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائي ، وصاغه في صورة جديدة ، وهنا نلتقي مرة أخرى بأثر الفكر العربي الإسلامي على الفكر الغربي . وقد ذكر السيوطي لابن تيمية كتابين في نقد المنطق أكبرهما بعنوان « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » وقد لخصه السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .
انظر الأستاذ الدكتور علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ١٧٧ .

(٢) روجر بيكون (١٢١٣-١٢٦٤) Roger Bacon عالم انجليزي وقسيس ، درس في بلده بأكسفورد وفي فرنسا بباريس ، أولع بعلوم العرب وبخاصة الكيمياء ولذا امتلأ تفكيره الفلسفي بالملاحظات والفروض . ويعتبر بحق أول من وضع أسس التجربة في العلوم الطبيعية ، تأثراً بروح الثقافة العرية التي عرفها عن طريق الجامعات الإسلامية في الأندلس ، وقد لوحظ أن القسم الخامس من كتابه المخصص للبصريات هو نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم ، كما لوحظ أن الكتاب متأثر بابن حزم .

وفيما يتعلق بالاستدلال ، اهتدوا حقيقة إلى منهج استقرائي دقيق ، وإن كانوا قد أطلقوا عليه لفظ أرسطو « وهو القياس » أما أنهم اكتشفوا طريق المنهج التجريبي عدما أرادوا تحقيق الصلة والعلة بين الأصل والفرع بما يشهد بسبقهم أمثال « جون استيوارت مل » ومن تلاه من فلاسفة .

كل هذه الحقائق السابقة قد أصبحت الآن أمراً مسلماً به بعد أن كانت تواجه بعض المعارضة أو الشك ، ولكن ظهور الجديد من الوثائق والحصول على مزيد من المعلومات أيدت بما لا يدع مجالا للشك هذه الجوانب العامة التي تنم عن الأصالة .

ونعتقد أن خير وسيلة لإثبات هذه الأصالة في الفكر الإسلامي هي عرضه ودراسته من خلال النصوص الأصيلة الهامة لأعلام هذا الفكر . وسنحاول فيما يلي من صفحات أن نعرض لبعض الموضوعات الهامة التي عالجها الفكر الإسلامي في ميادينه الأربعة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

غير أننا نختتم هذا الفصل بالإشارة إلى أن الباحثين قد حاولوا فعلا تلمس نقطة البدء في الفلسفة الإسلامية ، متخذين هذه النقطة محوراً للدراسة . وقد أسفر هذا الاتجاه عن إبراز طابع أصيل للفلسفة الإسلامية . ومن هؤلاء[1] من وجد طابع الأصالة ممثلا في فلسفة ابن سينا عن حديث عن مكانة الأخير في الفلسفة الإسلامية .

ويرى الباحث أن مفتاح الأصالة في هذه الفلسفة يمكن أن نحصل عيه ، وتفهم سره في ضوء ما أطلق عليه « كانت » الفيلسوف الألماني المثالي المشهور -

---

(١) هوج . ل . تيتشر Teicher من مقالة :

Avicenna's place in Arabic philosophy (Chap H. in Avicenna: Scientist and philosopher A. Tkll. Sympt)

Ed. By G.M. Wickens (Luzac. and Comp. 1952)

١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م ـ « تناقضات العقل Antinomies of Reason »[1] . ويقول هذا الباحث إن أفضل مدخل لفهم الفلسفة الإسلامية هو فهم كتاب « كانت » نقد العقلي الخالص Critique of Pure reason الذي صيغت وتحددت فيه متناقضات العقل للمرة الأولى في الفلسفة الحديثة .

ولسنا نريد هنا استعراضاً مستقصياً مقارناً لما قدمه « كانت » مما ينطبق تمام الانطباق مع المباديء الأصلية التي قدمتها الفلسفة الإسلامية . وإنما سنكتفي بالإشارة إلى أساس فكرة « كانت » في هذا الصدد على هذا النحو التالي :

يقدم لنا « كانت » أربعة أمثلة كل مثال يتضمن قضيتين متناقضتين إحداهما سلبية ، والأخرى موجبة ، مع أنهما صادقتان بناء على القانون العقلي الصارم . ويقدم « كانت » البراهين المقنعة التي تشهد بصدق كل قضية على حدة ، نتيجة للوفاء بقانون المنطق البرهاني . وكمثال نذكر مثلا القضية التالية :

« الأولى » العالم لـه إبتداء ومن ثم فهو محدود بالمكان و « الثانية » العالم ليس له إبتداء ولا حدود له في المكان .

وللبرهنة على القضية الأولى يمكن أن يقال : إذا إدعينا أن العالم لا بدء له في الزمان . وحددنا نقطة ما في هذا الزمان ـ ولتكن الآن ـ فمعنى ذلك أن فترة من الأزل أو اللانهائي قد مضت ، أي أن سلسلة متتابعة من الحالات اللانهائية للأشياء قد مرت في الكون . ونحن نعلم أن لا نهائية سلسلة ما تتمثل في هذه الحقيقة ، وهى أنها لا يمكن أن تتم في حلقات متتابعة تركيبية ، ومعنى ذلك أنه من

---

(١) في الواقع لقد كانت هذه المتناقضات المصدر الذي دفعه دفعاً إلى فلسفته النقدية ، وأيقظه من سباته الدجماتيقي . وقد إعتبر هذه التناقضات العقلية نتيجة حتمية للتيارين الفلسفيين الممثلين في الأفلاطونية والأبيقورية اللتين طبعتا المرحلة السابقة على ظهور فلسفته النقدية .

المستحيل لحلقات ماضية متباينـة أن تكون لا نهائية ، ومن ثم فإن تصور بدء العالم يعتبر ضرورياً لوجود هذا العالم .

أما القضية الثانية فيمكن البرهنة عليها على هذا النحو : دعنا نفترض أن العالم له بدء . . والبدء وجود العالم ، هذا الوجود نفسه مسبوق بزمان لم يكن فيه العالم موجوداً ـ وقد نسمي هذا الزمن بالزمن الخالي . والآن يبدو من المستحيل وجود شيء في زمن خال ؛ لأنه ليس في أجزاء هذا الزمن الخالي مايرجح الوجود على عدمه . . إن في العالم نفسه مجموعات كثيرة من الأشياء التي يمكن أن تبدأ أو أن يكون لها بدء ، ولكن العالم نفسه لا يمكن أن يكون له بدء ؛ لما ذكرنا من عدم وجود مرجح للوجود على العدم في الزمن الخالي الذي يسبق البدء . ولهذا فالعالم لا نهائي بالنسبة للزمن .

ويلاحظ في هذه البرهنة أننا اقتصرنا على شق واحد من كل قضية رغبة في الاختصار ، لأن المقصود ليس البحث التفصيلي والتقييم الدقيق لهذه البرهنة ، وإنما المقصود الإشارة إلى المفتاح الذي وجده بعض المستشرقين لبعض عناصر الأصالة لدى بعض الفلاسفة المسلمين .

ولقد حاول المعلقون والشراح لفلسفة « كانت » أن يتلمسوا وهناً منطقياً في البرهنة على قضايا التناقض هذه من غير أن يصيبوا نجاحاً ملموساً[١] . وفي الواقع يعترف « كانت » بأن مسألة « تناقضات العقل » هي التي دفعته دفعاً إلى فلسفته النقدية ، وأيقظته من سباته الدجماتيقي أو المذهبي .

---

(١) ليس من العسير تلمس نقطة الخطأ في تلك الرهنة ، والتي تعدتها ملاحظة المعلقين والشراح ؛ ولم يكن لهم أن ينتبهوا إليها ـ فهي وجهة نظر إسلامية دقيقة ؛ وخلاصتها أن الإيجاد والخلق صنوان ، وأن بهما يبدأ الزمان . ونعتقد أن ابن سينا ـ رغم الاصطلاحات التي تبناها ـ لم يخل من تناقض .

لقد ظن « كانت » أن هذاالتناقض كان نتيجة طبيعية للفلسفة المدرسية التي سبقت مرحلة الفلسفة النقدية . وأن تياري الأفلاطونية والأبيقورية قد مثلا ازدواجا في الموقف المذهبي لكل، بما أدى بطبيعة الحال إلى « تناقضات العقل » والظاهر أن « كانت » لم يعتبر وصفه للمدرستين اليونانيتين وصفاً جدياً وافياً للشخصية التاريخية لهاتين المدرستين ، بقدر ما اعتبره إشارة رمزية إلى الموقفين المتعارضين للفلسفة المدرسية في هذا النطاق .

ثم يخلص هذا الباحث إلى القول بأن الموقفين المتعارضين اللذين يمثلهما المتكلمون Dialecticians والدهرية Eternalists وتصارعهما مع الفكر المسيحي ينطبق تمام الانطباق على وجهتي النظر التي عبر عنهما « كانت » في نظريته في تعارض أو تناقضات العقل .

ويمثل المتكلمون وجهة النظر المثبتة لابتداء العالم ومحدوديته ، بينما يمثل الدهرية النقيض ، في عدم إبتداء العالم بالزمان ، وعدم محدوديته بالمكان ، ولكل أدلة رياضية وجدلية على السواء ؛ والفكرة التي يتأسس عليها رأي المتكلمين تتلخص في « عدم الاستمرار أو التغيير » وهي فكرة تساعد على وجود نظرية متماسكة لشرح حقيقة العالم ، ولكن من الناحية الأخرى نجد أن فكرة الاستمرار والثبات التي يتبناها الدهرية لتفسير حقيقة العالم ، لا ينقصها بعض الوجاهة ، وإن كان ذلك من جانب واحد ؛ وإذا كان الأمر كذلك فما حقيقة العالم إذن ؟ أهو مستمر ثابت أم حادث متغير ؟

يذهب هذا الباحث إلى أن حل هذا الإشكال يعتبر المسألة الأولى للفلسفة الإسلامية واليهودية على السواء .ولقد حاول الفارابي حل هذه المشكلة كما يوحي بذلك بعض أقوال له حفظها مؤلفون متأخرون ، نقلا عن كتابه المفقود في

الطبيعيات . ويبدو أن الفارابي يتخذ موقفاً معارضاً لموقف المتكلمين الذين يؤيدون بدء العالم في الزمان وفي المكان .

ثم ينتهي هذا الباحث إلى القول بأنه حقاً ترك لابن سينا أن يحل هذا الإشكال ، عن طريق تبنيه للمبدأ الذي يبدو متناقضاً في نفسه ـ كما شرح في تناقضات العقل على يد « كانت » ـ وبناء على ذلك أمكن أن يقال « إن العالم والزمان مخلوقان ، ومع ذلك فهما أزليان وقديمان » ثم تبع ذلك التفرقة في الوجود بين ما هو « واجب وما هو ممكن » .

**إن تصور هذه التفرقة في الوجود بين الواجب والممكن يعتبر تصوراً إسلامياً لم يسبق إليه اليونانيون كما يشير إلى ذلك الدارسون** ، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم حول مبتكر هذا التصور ؛ فمنهم من ينسبه إلى إبن سينا ، ومنهم من يقول إن ابن سينا وجده معداً مهيئاً على يد أسلافه من الفلاسفة والمفكرين ، ولكن المهم أن نعلم أن هذه التفرقة في حد ذاتها تلائم روح العقيدة الإسلامية التي تفرض التمييز بين الله والكون . وليس ببعيد أن تكون التفرقة في الوجود بالمرتبة قد ظهرت أولا في ميدان علم الكلام ، ثم التقطها الفلاسفة المسلمون بعد ذلك وأوغلوا في استغلالها في بناء مذهبهم الميتافيزيقي والطبيعي .

وأياً ما كان الأمر فهناك من يفضل قبول رأي ابن رشد ـ فيلسوف قرطبة ـ في أن أول من أدخل مصطلحي الواجب والممكن في الفكر الإسلامي هو ابن سينا ، ويرى أن ابن رشد لابد وأنه قد توفرت لديه من الشواهد والحجج ما يؤيد هذا الرأي .

ويشير مبدأ التفرقة في الوجود بين الواجب والممكن إلى أننا ندرك « واجب الوجود » إدراكا فطرياً من حيث تحقق الوجود الذي لا يمكن أن يسبقه أو يلحقه عدم . وهذا الإدراك وهذا الامتلاء الشعوري : يجعلنا نتحقق مباشرة من وجوده

على وجه اليقين ، لأنه لا سبيل إلى الظن بأن « واجب الوجود » أو ضروري الوجود يمكن ألا يكون موجوداً ، لما في ذلك من تناقض صارخ لا يمكن تحققه في الواقع . وخلاصة ما يراه ابن سينا في واجب الوجود أن وجوده ليس موضع نقاش ، كما أنه لا حاجة به إلى البرهان .

أما سائر الموجودات سوى واجب الوجود ، فيجمعها كلها حكم واحد وهو أنها بالنسبة لوجودها في أنفسها ـ سواء نظر إلى كل موجود على حدة ، أو نظر إليها في جملتها ـ ممكنة الوجود ، لذا قد يلحقها العدم أو يستوي بالنسبة لها طرفا الوجود والعدم . ومعنى ذلك أنها قد توجد وقد لا توجد عل حد سواء . وليس معنى ذلك إنكار حقيقة وجود العالم ، إذ أن العالم حقيقي الوجود ، لأنه يوجد بالفعل على سبيل التخيل ، لكن سبب وجوده ليس راجعاً إلى ذاته لأنه في ذاته ممكن كما سبق وليس بواجب . ونتيجة لذلك أمكن أن يقال عقلياً إن وجوده لابد أن يكون أثـراً لغيره وهو « واجب الوجود » لأن واجب الوجود يقتضي ضرورة الوجود في حد ذاته ، كما يقتضي منح الوجود لغيره باعتباره المصدر الوحيد لهذا الوجود .

وعندما نربط بين هاتين الفكرتين « فكرة » واجب الوجود ـ وممكن الوجود ، وبين ما عليه الوجود في الواقع بالنسبة لما سوى « واجب الوجود » يمكننا على رأي ابن سينا أن نلاحظ أن ما سوى واجب الوجود إذا نظر إليه في نفسه كان « ممكن الوجود » . وإذا نظرنا إلى حقيقة وجوده بالفعل ، وتعلق هذا الوجود « بواجب الوجود » كان واجب الوجود بغيره ، تمييزاً له عن واجب الوجود بنفسه[١] .

---

(١) انظر تفصيل طبيعة وأهمية هذه الآراء في إبراز قيمة الفلسفة الإسلامية في البحث القيم الذي نشره J.L. Teicher

Spunti Cartesiano nelle filosofia arabo-giudaica
Reconstruction and Islamic Thought
dynemic, changing developing
Giornale Critico della Filosofia Italiana XVI (1955)

في مجلة

ولسنا نريد هنا أن نسبق الحوادث ونطلق الأحكام قبل عرض الآراء الخاصة بفلاسفة الإسلام بعباراتهم حتى نضمن لهذه الأحكام القدر اللازم من الموضوعية والنزاهة ، غير أننا نود أن نشير قبل إنهاء هذا المبحث إلى حقيقة هامة بالنسبة للفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي بصورة عامة .

إن هـذه الفلسفة وهذا التفكير تنفسح فيه الآفاق ، وتمتد الأطراف مما يفرض على الدارس أثقل الأعباء من حيث ضرورة استيفاء النظر إلى قضايا ونظريات هذا الفكر وآثارهما في الميادين الأربعة المشار إليها آنفاً ، إلى جانب تتبع هذه الآثار في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى بل وفي الفكر الأوروبي الحديث .

وقد لاحظ أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور بحق أنه « قد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمي إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين ـ الحديثة والمتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة »[١] .

والواقع أن كثيراً من الباحثين لاحظوا هذه العلاقة بين الفلسفتين الغربية والإسلامية في القرون الوسطى وفي العصر الحديث[٢] ، وقد خص فريق منهم بعض المؤلفات بمعالجة هذه الصلة عن طريق المقارنة بين بعض أعلامها .

(١) في الفلسفة الإسلامية ( منهجة وتطبيقه ) ٢٣ « دار المعارف ط ثانية ) .

(٢) يعترف بعض الباحثين الغربيين بفضل الثقافة العربية على العقلية الأوروبية والحضارة ، إذ يقول بريفوات Briffault في كتابه « بناء الإنسانية » Making of Humanity ص ١٩٠ :

« إن مما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ؛ إنه يدين لها بوجوده نفسه » . .

ومما يجدر بالإشارة أن هناك مقارنات عقدت بين فيلسوفين من أعلام الفلسفة الدينية ، كالمقارنة بين القديسين توما الإكويني في القرون الوسطى والفيلسوف المسلم ابن رشد . كما أن هناك مقارنة بين بعض فلاسفة الغرب المحدثين وفلاسفة الإسلام وصوفيته ـ وهذا اللون من المقارنات الكاشفة الهادفة تؤدي خدمة جليلة للفلسفتين وتعود بالخير العميم على الدارسين .

ونعتقد أن ميدان المقارنة فسيح ومفتوح . لاسيما إذا أخذنا أعلام التصوف في الاعتبار . كما طبق ذلك أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور في دراسته عن ابن عربي واسبينوزا ، وكما فعل أستاذنا الراحل المرحوم الدكتور محمود قاسم في دراسته عن ابن عربي وليبنز .

وبين يدينا الآن دراسة نرجو أن تكون مستفيضة ـ عن كيركجارد وسهل بن عبدالله التستري ومدرسته ؛ولسنا نبغي بهذه الدراسة إقحام آرائنا أو إثبات تأثيرات إسلامية مفتعلة ، إرضاء لمشاعرنا ، وإغضاء عن الروح العلمية وقدسية الحقيقة ، وإنما نريد في إخلاص أن نبرز حقائق مطمورة ومبددة في ثنايا الفكر الأوروبي ، صريحة النسب إلى فكر المسلمين وتجاربهم ، لتتجلى بذلك ـ في حدود ما درس ـ نوعية العقلية التي تنمست روح الإسلام في بيئته الأصلية . وتتقدم معرفتنا خطوة من تقدير العطاء الفكري والروحي الذي أسهمت به هذه العقلية في إثراء الفكر والحضارة البشرية . وذلك إنجاز يضاف إلى الإنجازات التي نرجو أن تقود خطانا إلى تحقيق ما يرجوه كل مسلم وكل عربي ، وهو بعث الفكر العربي الإسلامي حياً نابضاً ، لا ينقطع عن أصوله ، ولا يعيا بمشكلات حاضره ومستقبله .

## ثانياً: تجديد الفكر العربي الإسلامي

يكاد يكون من المتفق عليه بين المفكرين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم ، أن الفكر أو النظر ـ إذا شئنا الدقة ، قلنا التفكير الفلسفي على وجه الخصوص ـ لا يعرف حداً ينتهي إليه ليتوقف ، وإنما هو جواب طوَّاف ، محلق تارة ، وهابط تارة أخرى ،محلل في موقف ،ومركب في موقف آخر ، وثمرة ذلك كله اتساع آفاق المعرفة الإنسانية بالكون وبالإنسان وبمصدر وجودهما ـ جل جلاله .

وهذه الحقيقة تعني ببساطة أنه « كلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة[1] أمكن الوصول إلى آراء أخرى » تضاف إلى ما سبق من آراء ، أو تحل محل ما بطل من أفكار . ومن الطبيعي أن يتطلب ذلك استمرار يقظة العقل البشري ومراقبته وعنايته بتقدم الفكر الإنساني ، مما يتيح للعقل أن يقف موقف المقيّم ، والموجه لمسار الفكر ونتائجه .

وإذا كان من الصحيح أن التقدم الفكري هو حصيلة الوثبات العقلية والروحية التي وثبها الذهن والفؤاد ، فإن من الصحيح كذلك أن هذه الوثبات لا تتم في العالم على وجه عام يسوي بين أمة وأمة ، أو بين حضارة وحضارة . فقد تسجل وثبة فكرية كبرى لأمة من الأمم ، أو حضارة من الحضارات في زمن معين ، مع بقاء أمم غيرها دون هذه الوثبة لأجيال طويلة أو قصيرة تبعاً لدرجة الحيوية والإيجابية التي يتمتع بها موقف هؤلاء ، أو نظرة أولئك .

وجريا على هذا السنن التاريخي استعرضنا في ثقافتنا ظواهر كثيرة تتعلق بتبادل الأفكار والحضارات وانتقالها من أمة إلى أخرى في صورة قد تجعل منها

---

(١) قارن : محمد أقبال « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ٣ .

حضارة مميزة قائمة بذاتها ، رغم انتفاعها بما إستوردته . كما ظلت قضية التأثير والتأثر المتبادلين بين الحضارات والأنماط الفكرية الشغل الشاغل لكثير من الدارسين في مختلف فروع المعرفة ، وبخاصة في الدراسات الإنسانية .

لقد تجاوز الاهتمام بمبررات إثبات التأثير والتأثر كل حد معقول حتى صح أحياناً أن يسمى « بحمى التأثير والتأثر » إشارة إلى أنه انقلب على أيدي فئة من الباحثين مرضا عضالا يعسر التخلص منه ، مما أثار معارضة المعتدلين الذين يؤثرون الأناة والتثبت من الحكم قبل إبدائه وإطلاقه . وقد حذر هؤلاء الأخيرون من الاعتماد في المقارنة على مجرد التشابه ،بل لابد مع ذلك من إثبات الصلة لتاريخية الفعلية وتوثيقها بالوثائق والمستندات .

لكن الذي يهمنا في هذا الصدد أن قضية التأثير والتأثر هي قضية انتقال الأفكار وتجددها وتغيرها ، هذه القضية أو الحقيقة تثبت أن الفكر لا يعرف السدود ولا الحدود .

إن هذه الحقيقة تفرض علينا أن يكون لنا موقف فكري أو فلسفي جدير بالأصالة التي تعبر عن ذاتنا ، وبالجدة التي لا تتخلف عن مقتضيات عصرنا ومسار التفكير فيه .

وقبل أن ندخل في صميم موضوعنا الخاص بقضية التجديد في الفكر الإسلامي نود أن نحذر من إساءة فهم « التجديد » في هذا الميدان ، كما يفعل ذلك أدعياء الثقافة والمعرفة . وهؤلاء للأسف ، فريقان : فريق متعصب ، متشدد ، متقوقع ، يقنع بلوك عبارات وأفكار بالية كما تلوك الدابة علفها ؛ وفريق متطرف تهوي به ريح التطرف إلى مكان سحيق غريب عن تراثه ومقومات ذاته .

أما الفريق الأول فتزعجه فكرة « التجديد » في شتى صورها ، فيقاومها في

كل مستوى مهما كان ـ فكراً ، أو وجداناً أو سلوكا وعملا ، وكأنما الحياة لديه قد صبت في قوالب محددة ثابتة في كل معارضها من إنسان وحيوان ونبات وجماد . وعند التحليل النفسي الدقيق لموقف هؤلاء يبدو لنا أنهم لا ينزعجون من التجديد ـ حقيقة ـ إلا لأن هذا التجديد يتطلب جهداً وكفاحا ليسوا على إستعداد لبذله أو لخوضه ، لذا كان أيسر الأشياء لديهم وأكثرها إراحة هو أن يحرصوا على ما ورثوا في شتى الميادين ، وكأن أسلافهم قد أدوا عنهم ما كان من المفروض أن يؤدوه هم .

ولسوء الحظ أيضاً أنه قد وجد بعض هؤلاء الذين وجدوا في الدين سلاحا فتاكاً يسلطونه على دعاة التقدم أو التجديد فلا يثبتون أمام هؤلاء مهما كانت دعوتهم خيرة تعود بالنفع على المجموع .

وأبسط الحيل في هذا الشأن هو أن يوصف أي تجديد بأنه بدعة ، ومن ثم يتلى حديث رسول الله ﷺ الخاص بالبدع وحرمتها ودخول أهلها النار ومن الحيل أيضا التوحيد بين الشخص والمبدأ ، فإذا عارضت شخصاً منهم لأي سبب من الأسباب عدّك معارضاً للمبدأ الذي يدعي أنه يمثله ، وخلط بين شخصه والمبدأ الذي قال إنه يدين به ، والخلط بين الأشخاص والمباديء من أسوأ السيئات التي جنت على أمتنا عبر التاريخ الإسلامي الطويل ، وهي السيئات التي أفرخت كون خليفة أو ملك أو أمير ما ظلا لله في الأرض « لا يسأل عما يفعل » ، وهي نفس السيئة التي أثمرت في المسيحية صكوك الغفران ، والاعتراف ، ومحاكم التفتيش وغير ذلك من معالم الخزي في تاريخ البشرية .

لكن الإنصاف يقتضينا أن نقول إن هذا الفريق ـ على هذه الصورة التي عرضناها ـ لا يشكل أغلبية من جهة ، ولا يتفق جميع أفراده في الدافع والغاية من جهة أخرى . فبعض معارضي التجديد ينطلقون من إخلاص غير محروس بالوعي واليقظة ، فيخلطون بين المواقف والمناسبات ويعممون الأحكام ، ويسرعون في

إطلاقها دون روية ، وأقرب الأشياء إلى ممارساتهم الاتهام بالزندقة أو الإلحاد لأوهى الأسباب ، والبعض الآخر من معارضي « التجديد » يعي كل شيء وهو يقظ لما حوله ، يقظته لمركزه أو نفوذه الذي يتمتع به أكمل تمتع . وهو لذلك يرى في التجديد تهديداً لمركزه أو نفوذه ، أو مساساً بالمبدأ أو الدين الذي يمثله ـ إذ لا تفريق بين الاثنين في نظره كما أشرنا .

وأما الفريق المتطرف ، فهو دائب الحركة ، كأنما يصعد في السماء » . لا يقر له قرار ولا تهدأ له نفس ، ولا يستقر له فؤاد . سريع البرم بالنظام والرتابة والاطراد والإتساق . يؤثر التنقل الدائم ، ويقتات على الفكر « الجاهز » المعدّ له بعقول وجهود الآخرين . وهذا الفريق قلما يعرف تراثه ، وقلما يحمل لهذا التراث ما هو أهل له من تقدير .

وكثيراً ما لا يعنيه في قليل أو كثير ، ولو أنه يعسر عليه ـ إن لم يستحل ـ أن ينشأ في مجتمع لا يستعمل لغته مطلقاً في نقل أفكاره أو التعبير عن وجهة نظره ـ لولا ذلك لاستغنى أيضاً عن اللغة وتبنى لغة أخرى ، خروجاً من جلده ، وبني جلدته ، وحباً في كل غريب وجديد .

لذا نرى ثقافته متسعة سطحاً وليست مركزة ، عمقا ، ولذا أيضا تكون رأيه الخاطيء في قيمة التراث من حيث عده في نظره طوراً مضى وانتهى واستوفى غرضه ولم يعد فيه ما يصلح لنا ، لذا كانت فكرة إحياء التراث ـ أو تجديد الفكر عقب إحياء التراث ـ في نظره عبثاً لا طائل تحته . ويقف جهلهم الفاضح بالتراث حجر عثرة في سبيل تقدير قمية هذا التراث ، وتقييم المثل والمبادىء التي حواها .

ولا شك أن كلا الفريقين ـ المتعصب في تقوقع ، والمتطرف في تهور ، يجانب الحق ،ويجاوز الحكمة ، وينأى عن الصواب .

فالمتعصب ينذُعن باله أن هناك فرقاً جوهرياً هائلا بين الإتيان **بشرع جديد** ، والإتيان بفهم جديد . إن مفتاح حل المشكلة أمام هؤلاء يتمثل في التركيز على مفهوم التجديد . **إنه تجديد في الفهم وليس في الشرع** . فهناك أمور ثابتة من حيث **المثال** ، ولكنها متطورة متغيرة من حيث **الواقع** ، والتجديد إنما يصيب أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة .

فإذا قيل للمتعصب أن هناك مباديء ومثلا وعناصر ثابتة لكن صور هذهالمباديء والمثل كما تبدوفي الـواقع تعتبر متطورة متغيرة متحركة ولست ثابتة راسخة ساكنة ـ إذ قيل له ذلك فقد نتوقع أن تخف حدة تعصبه ، وأن تتاح له فرصة تأمل آخر قد يعدل فيه من رأيه ومن موقفه إزاء التجديد .

والواقع أن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت بالإسلام نفسه وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف . هي في حد ذاتها بناء جديد على أنقاض موروثات قديمة ضاربة في القدم . ويشكل التاريخ الإسلامي في الحقيقة سلسلة متتابعة الحلقات ، تعتبر كل حلقة منها رمزاً لنمط معين من أنماط التجديد في الفكر والحضارة[١] .

---

(١) امتلأ التاريخ الإسلامي بحركات عقلية أثارت إبان قيامها نشاطاً خلافياً جباراً لكنها تختلف من حيث بواعثها وقيمتها والنتائج التي أسفرت عنها . وقد سجلت أهم هذه الحركات وبخاصة في صدر الدولة العباسية . ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض الأعلام الذين ارتبطت بهم مثل هذه الحركات ابتداء من واصل بن عطاء والنظام ؛ والثوري والأوزاعي ، والغزالي ، وابن تيمية ، والسيوطي وابن خلدون وأضرابهم . كما أن هناك حركات أخرى كبرى حديثة جدت بين مسلمي آسيا وأفريقيا كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة الوهابية . لكن معظم هذه الحركات برغم نجاحها السياسي المؤقت لم يوفق إلى وضع إطار جديد معاصر يستوحي روح الدين ويدعو إلى توحيد الجهود بدلا من تفتيتها وتبديدها ، كما فشل في تقديم صيغة دينية شاملة تتكافأ مع مقتضيات العصر . واستعراض مثل هذه الحركات يفيد من حيث تجنب الأخطاء التي تردت فيها . لذلك نرى أن يعمل الدارسون في حقل علم الكلام على وجه الخصوص على التخلص من عادة استقصاء الخلافات والمبالغة في تفريعها وتشقيقها بغية الظهور بهذا المظهر الكاذب الخادع : مظهر الإحصاء والإحاطة ، ويتصل بذلك المبالغة في تعداد الفرق .

وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى طبيعة الفكر من جهة ، وإلى طبيعة الدين الإسلامي من جهة أخرى . فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والتطور والتغير نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية ، وبينهم وبين غيرهم والمجتمعات أوالحضارات من ناحية أخرى .

## طبيعة الفكر وطبيعة الدين الإسلامي

أما طبيعة الدين الإسلامي فهي تسمح بهذا النماء وتشجع عليه وتسلك إلى ذلك كل سبيل ، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام أمر معروف لدى الدارسين ، وقد أشرنا إلى بعض الأمثلة الدالة على ذلك فيما سبق . ويكفي أن نشير بإيجاز إلى أن الإسلام يسمح بتعدد مصادر المعرفة بناء على طبيعة الموضوع الذي يراد معرفته . وهو لا يدخر وسعاً في سبيل تمكين كافة الطاقات البشرية من أداء وظيفتها على الوجه الأكمل .

وقد لاحظ بعض المفكرين المسلمين بحق أن روح الإسلام ، ممثلة في القرآن والسنة، تجعل مصادر المعرفة متنوعة؛ فمنها ما يتخذ الباطن أو الوجدان الذي تأتى المعرفة من شفافيته وصفائه في صورة الإلهام ، ومنها الطبيعة بما تعرض من موضوعات وظواهر هي مجال البحث العقلي والتأمل الفلسفي والعلمي ، ومنها التاريخ الذي يحمل من التجارب السالفة ما يصلح أن يكون مصدر إمداد بالحقائق والعبر والدروس .

فمن كان له قلب ـ على حد التعبير القرآن ـ أي من كانت له بصيرة نفاذة أمكنه أن يظفر بالمعرفة عن طريق الحدس أو الإلهام، سواء كان موضوع الحدس خارجياً أو داخلياً . أما الطبيعة فقد وجه القرآن الإنسان إلى إدامة النظر إلى آياتها ، ومواطن التناسق والإحكام فيها . والأمر كذلك بالنسبة إلى التاريخ ، إذ أن

القرآن يقص علينا قصص السابقين لا لمجرد تكديس المعلومات ، ولكن لاستنباط العبرة والتأمل فيها للعمل بمقتضاه في الحياة[1] .

وفي كل ما سبق دلالة واضحة على فساد الرأي الذي يزعم أن الدين أو القرآن حجر الفكر ، وقيده تقييداً شديداً أدى إلى جموده وتخلفه لدى المسلمين .

وقد أشرنا آنفاً إلى بعض الجهود التي بذلها مفكرو الإسلام في سبيل تأصيل الفكر والتمكين له في البيئة الإسلامية بوحي من روح الدين نفسه ، ؛ بدليل أن أهم ما عني به فلاسفة الإسلام هو مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، بجعلهما سبيلين لحقيقة واحدة وهدف واحد ، هو سعادة الإنسان بوصوله إلى حقيقته الأصلية ، ومصدره النهائي وتشكيل السلوك على مقتضى هذه الحقيقة الأصلية .

وإننا لنرى أنه لو لم توجد في الدين الإسلامي مبررات التفكير ، وضرورة مزاولته ، والتشجيع عليه ، والنعي على فاقده ـ نقول ـ لو لم توجد مثل هذه الحقائق في الدين لما أمكن للفلاسفة أن يجمعوا بينه وبين الفلسفة في صعيد واحد . وسندرس فيما يأتي من صفحات بعض محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في الإسلام ، لنضع يدنا بصورة موضوعية على مقومات الأصالة أو الابتكار بصورة أدنى إلى الموضوعية والإقناع .

لكن ما يشغلنا الآن هو معالجة قضية « التجذيد » في الفكر الإسلامي ودراستها لدى بعض دعاتها ، لنخرج بحصيلة المقترحات التي قدمت في هذا الصدد ، ثم ندع التعليق عليها إلى النهاية ، مضيفين ما عسى أن يبدو لنا من مقترحات .

---

(١) للتحقق من هذه المسألة ارجع إلى القرآن الكريم في المواضع الآتية ، ويلاحظ أننا اقتصرنا على مواضع قليلة بالنسبة لماهو ثابت فعلا في القرآن :

سورة فصلت /٣٧ ، الفرقان/٤٥ ، الروم/٣٢ ، آل عمران/١١٠ ، الإسراء/٧٢ ، إلخ إلخ .

ويحسن أن نشير هنا إلى أن قضية التجديد في الفكر الإسلامي ليست هي بالضبط، قضية « الإصلاح الديني » التي تصدى لها أعلام معروفون في تراثنا الإسلامي ، وإن كنا لا ننكر أن القضيتين مترابطتان . إن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه كما يقول المناطقة : وبغير أن نقحم أنفسنا في تفصيلات لا يتسع له هذا المقام حول حركات الإصلاح الديني عبر التاريخ الإسلامي ، نذكر القارىء بمحاولتين جدتا بعد سبات طويل أعقب محاولة الإمام الغزالي .وهاتان المحاولتان تشابهتا إلى حد يكاد يجعل بعض الباحثين يعتبرهما محاولة واحدة ، اتخذ أحد شقيها جانباً سياسياً متميزاً ، واتخذ شقها الآخر جانباً فكرياً أو ثقافياً واضحاً . وإننا نخص هاتين المحاولتين بالإشارة هنا نظراً لقربهما من عصرنا ، وإدراكاً بأن صاحبهما قد عايشا ظروفا ما تزال آثارها ممتدة إلى الآن ، ومشاكل تشبه مشاكلنا كيفا وإن اختلف كماً ومدى .

أما المحاولة الأولى فهي محاولة السيد جمال الدين الأفغاني وهي تهدف في صميمها إلى إيقاظ الوعي ، وبعث العقلية المتحررة في الأمة الإسلامية ، وأما الثانية فهي محاولة الإمام محمد عبده التي كانت ترمي إلى تقديم التراث الديني في ضوء العصر الراهن ، والظرف الذي نحياه .

وقد يضم إلى هاتين المحاولتين محاولات أخرى بأسلوب آخر وإن اختلف الهدف ، مثل المحاولات التي بذلت في الدفاع عن الإسلام في وجه التيارات الفكرية المتعارضة . طرقاً شتى : مرة بتفنيد شبه الخصوم ، وأخرى بإبراز العناصر الثمينة والقيمة من تراث الإسلام ، وذلك يجعل إنتاجهم مرآة تنعكس عليها المقومات الأساسية والمبادىء الهامة التي تعتبر موضع اعتزاز كل مسلم . ويمكن أن يعزى إلى هذا اللون من المحاولات محاولة العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، على الرغم من أن هذه المحاولات طرقت في بعض مراحلها وخطواتها باب الأدب ، قبل

أن تطرق باب الفلسفة . ولم يكن هذا بالأمر الضار كثيراً لأن الأدب نفسه كان يتطلع فعلا آنذاك إلى ثورة فكرية كاملة .

أما عرض قضية التجديد الفكري عرضاً فلسفياً فنجده لدى الفيلسوف الشاعر المسلم محمد إقبال ، ويعتبر كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام Re-construction of Islamic Throught الوثيقة الأولى التي ضمنها « إقبال » تصوره العام للقضية ، وما يراه من مقترحات إزاء هذا التجديد .

ويبدأ محمد إقبال بإبداء ملاحظة ـ سبقت الإشارة إليها ـ وهي تتعلق بحقيقة لا نهائية الفكر الفلسفي ، وهذه الملاحظة تبرز ـ بمجرد إبدائها ـ ضرورة التجديد وفائدته . ويمكننا استيعاب وجهة نظر إقبال بصورة عامة إذا فهمنا الأساس الذي يقيم عليه وجهة النظر هذه. وتقوم وجهة النظر على عدة نقاط جوهرية ، تشكل في مجموعها الخلفية التي أراد إقبال أن يعرضها قبل التقدم برأيه الخاص بالتجديد الفكري .

**ومن هذه النقاط الجوهرية التي لاحظها إقبال أن التفكير الإسلامي اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليوناني مباينة حادة بالنسبة للمثل الأعلى الذي نشده الجانبان ؛فالمثل لأعلى عند اليونان تحكمه فكرة التناسب التي ملأت عقولهم فشدتهم إلى الوجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعينة ، بينما هو في الفكر الإسلامي تحصيل السعادة بالوصول إلى اللامتناهي .**

ومن الطريف أن إقبال يستوحي هذه الفكرة من القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [ النجم ٤٢] . إذ يقول :

إن هذه الآية تنطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك ،

وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة[1] .

ومن بين هذه النقاط أيضاً ملاحظة **اتجاه الفكر الإسلامي إلى تصوير الكون متحركا ، متغيراً ، متصوراً** dynamic, changing, developing تسري فيه الحياة ممثلة للعلاقة الدائمة بين **الزمان الإلهي والزمان المتجدد** ، مما أتاح الفرصة لإحدى النظريات الإسلامية أن تقول « بالخلق المستمر » وهي فكرة تعني في نهايتها أن الكون ينمو ويزداد[2] .

ويلاحظ محمد إقبال أن لهذا التصور الديناميكي « دعامة أخرى في نظرية مسكويه » عن الحياة بوصفها حركة تطورية ، وفي رأي ابن خلدون « في التاريخ » ، يربط إقبال بين التاريخ وبين المصطلح القرآني « أيام الله » لينبه على أنه ثالث مصادر المعرفة بناء على ماجاء في القرآن . ومن ثم لم يفتأ داعياً إلى النظر إلى عواقب الأمم الخالية والاعتبار بتجارب الناس وأحداث التاريخ في الماضي والحاضر ويسجل إقبال هذه الملاحظة القيمة:وهي أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها لاستيحاء القرآن حتى فيما يتصل بالأحكام الأخلاقية الخالصة[3] .

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام / ١٥٢ .

(٢) الواقع أن نظرية « الخلق المستمر » لا تـعني مجرد الازدياد الكمي أو الكيفي للصور الداخلة إلى الوجود ، بل تعني كذلك نشاط الخلق المستمر في الحفظ والرعاية على تفصيل طويل دقيق . ويجب ملاحظة أن هذه النظرية قد قتلت بحثاً في ميدان علم الكلام ، لكنها تعالج في نطاق التصوف على مستوى خاص تضيف الكثير إلى نتائج علم الكلام ، وبخاصة إذا درست لدى ابن عربي والجبيلي ( عبدالكريم ) .

(٣) انظر كتابنا « في الدين المقارن » الفصل المعقود بعنوان « الدين والتاريخ » حيث نعرض وجهات نظر ثلاثة أديان كبرى سماوية على سبيل المقارنة . وتظهر من المقارنة قيمة النظرة الإسلامية . قارن أيضا الإنسان والأديان للمؤلف .

ويضاف إلى ما سبق من نقاط كذلك هذه الملاحظة الخاصة بالفكرة الأساسية المتغلغلة في أعماق الإسلام وهي فكرة وحدة الأصل الإنساني التي تدل عليها آيات قرآنية مثل قوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ [ سورة الأنعام/٩٨ ] . لكن إقبال يمعن في تصور هذه الوحدة حتى ليحيلها إلى وحدة وجود ، تضيع فيها المعالم بين المخلوق والخالق والكون والإله . ومن هنا كانت عبارته « **رؤية الوجود وحدة عضوية** » . ولو كان إقبال يقصد أن تكون الوحدة وحدة تنظيمية ، تشكيلية ، تنسيقية ، ترابطية بمعنى ترابط هذه الجزئيات المتنافرة في الكون برباط خفي يلم شعثها ويجمع نظامها ـ لو كان أقبال يقصد ذلك ، لكنا أسبق الناس إلى تأييده وتبني رأيه. أما أن يراد اعتبار الوحدة وحدة جوهرية عضوية يعتبر الكون فيها مظهراً معبراً عن الباطن الذي يشكل الوجه الآخر لهذه الوحدة الوجودية ، فذلك مالا سبيل إل تأييده أو الاستيثاق منه بالبراهين العقلية المقنعة .

إن وحدةالأصل الإنساني التي تشكل قاعدة المساواة بين الناس في الإسلام ، ووحدة الكون بمعنى ترابط أجزائه ، وتشابك جنباته ، وتكامل ظواهره وخضوع موضوعاته للفكر الإنساني ـ هذا النوع من الوحدة يعتبر نوعاً مثمراً من حيث إفساحه المجال للعقل البشري ، لأن يقوم بأداء وظيفته على النحو الأكمل ، وهذا فيما أرى هو ما قصد إليه الإسلام حينما دعانا إلى التأمل في ملكوت السموات والأرض .

ومهما يكن من أمر فإن « إقبال » يرى أن التركيز على الحقيقة الأساسية المتصلة بحركة الحياة والكون كما وردتفي الكتابالكريم هيأت قدرة المسلم على النظر إلى التاريخ باعتباره حركة جمعية مستمرة بوصفه تطوراً في الزمان حقيقياً لا محيص عنه .

لكن فكرةالتغير المستمر لا تعني تجاهل الدوام والثبات اللذين تتصف بهما

المبادىء من حيث كونها مبادىء في مرتبة المثال ، لامن حيث تعينها وتحققها في صورها الجزئية في الواقع . ومعنى ذلك أن مجال التغير لا يمتد إلى هذه المثل و القيم الأصلية التي تجد منتهاها في الله جل جلاله .

## حقيقة التجديد الفكري وشرائطه :

في ضوء الملاحظات السابقة يرى إقبال أن تجديد الفكر في المحيط الإسلامي يجب أن يتحقق فيه التوفيق بين مراتب الدوام والتغير ، بما يستتبع من توافق الفكر والسلوك ، والنظر والعمل . والمفهوم أن المسلم لا يقول إنه جدد تفكيره **الإسلامي** ، إذا تبنى فكراً غير إسلامي يتعارض مع أصول الإسلام ، ولو قال ذلك جدلا لكان كاذباً لأن هذا ليس تجديداً ،ولكنه تبديد . إذ أن التجديد يجب أن يبدأ بإعادة النظر في التراث العقلي الذي تكوّن حول الإسلام . فهذا التراث العقلي هو الفهم البشري الذي انتهت إليه جهود العقول في هذه الحقب السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها ومما يتيح من أفكار .

لكن إقبال لا يبدو قاطعاً بالنسبة لمفهوم إعادة النظر في هذا السياق ، فلا يحق لقارئه مثلا أن يدعي أن إقبال كان يقصد بإعادة النظر اطراح هذا التراث العقلي والاستغناء عنه واستبداله بنظام فكري آخر. إذ أن « إقبال في كثير من المناسبات يلفت النظر إلى أهم الأفكار الجيدة والثمينة من حيث دقتها وخطورتها في هذا التراث . ولا يعقل بعد هذا أن يظن به هذا الظن . .

بل إن هناك من النصوص ما يثبت أن من الاحتمالات التي وضعها إقبال بالنسبة لإعادةالنظر في هذا التراث العقلي أن يظهر غناء هذا التراث بحيث لا يحتاج معه إلى إضافة ، أو أن نكون نحن أضعف من أن نستطيع هذه الإضافة . ولذلك يقول إقبال :

« فإن لم نستطع إضافة الجديد ، فلنوفق في كبح جماح حركة التحلل من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي »[1] .

ويمكن أن يقال في النهاية إن إقبال يكتفي بعرض مبررات التجديد بذكر أنماط تجديد سابقة ، وبتوجيه النظر إلى أن التغيير هو السمة التي عزاها المسلمون إلى الوجود أو الحياة ؛ لذلك كان السبيل الوحيد أمام التجديد الإسلامي في الفكر هو « أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود[2] نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق مثل الحرية ، الاتحاد ، المساواة وغيرها من مثلنا العليا في الأخلاق والسياسة والاجتماع » .

ويذكر إقبال أن « الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلا روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مباديء أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي » .

ويصيب إقبال شاكلة الصواب عندما يلاحظ بفطنته « أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها[3] » .

وهو لا يضن بالمثال الذي لاحظه بالنسبة لأوروبا في العصر الحديث ، حيث أقامت نظما مثالية على الأسس الثلاثة السابق الإشارة إليها لكن هذه النظم لا تقوي

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام/ ١٧٦ .

(٢) يقصد إقبال هنا مسألة إغلاق باب الإجتهاد في الفقه . وهو يلفت النظر إلى أن كبار الفقهاء السابقين لم يروا هذا الرأي مطلقاً .

(٣) المصدر نفسه/ ٢٠٨ .

على النهوض إلى المستوى الحيوي الدافق الذي يتمتع به الـدين ، ويتجلى أثره في الإيمان العميق .

وخلاصة الدرس المستفاد من استعراض إقبال لمشكـلات التجديد والتجدد ، ومعالجة دواعيه وميادينه ورسم منهجة رسماً مبدئياً وإن يكن مبعثراً ، أنـه أوقفنا بحق على نقاط دقيقة في فكرنا الإسلامي تعتبر بلا شك موضع اعتزاز . فإدراكه أن الدين أسبق إلى التجربة من العلم ، وجمعه بين العلم والدين في الغاية التي يتحريانها من حيث الوصول إلى اليقين في إحكام الدقة ، نقطة جديرة بالتقدير ، وهي تمد الفكر الديني بعضد جديد . وكذلك إشارته إلى أنه « لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعينا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر »[١] .

ومن النقاط الطريفة التي تنبه لها إقبال ، مواطن مباينة الفلسفة اليونانية للروح القرآنية في كثير من المواضع ، واستشهاده لاعتبار الإدراك الحسي بآيات القرآن الكريم -

وليس أقل من ذلك نقده الدقيق للمعتزلة الذين قصروا - في رأيه - « **إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية** ؛ فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة ، إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا **الدين إلى نسق من المعاني المنطقية إنتهى إلى موقف سلبي بحت** . وغاب عنهم **أنه في ميدان المعرفة** - علمية كانت أو دينية - **لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة** .

---

(١) تحديد التفكير . . .

ومع ذلك فنحن لا نتفق معه في كل ملا لاحظه على المعتزلة . وقد ترد المناسبة فيما يلي من دراسة لتناول هذا الجانب بالتفصيل الكاشف عن وجهة نظرنا كاملة .

وخلاصة تقديرنا لجهود إقبال في سبيل التجديد أنه أثار نقاطاً كاشفة لمن يريد التجديد ، وفلسف هذه النقاط لتشهد بعد تفسيرها بالروح الإسلامية المؤيدة للتجديد في كل شيء طالما كان إطار المباديء الثابتة ، والقيم الكبرى مصوناً ، رغم تطور الصور الواقعية لهذه المباديء والمثل .

**إن « إقبال » في دعوته للتجديد الفكري في الإسلام كان أكثر إستجابة لدواعي الدفاع عن فكرة دوام إحتفاظ الإسلام** دائما لبذور التطور والتجديد ؛ وعرض نماذج متتابعة لتأييد هذه الفكرة في شتى الميادين . ولذلك لم يقدم لنا « إقبال » مشروعاً متكاملا ، ولم يرسم تخطيطاً شاملا لهذا التجديد في ميادين الفكر الإسلامي التي أشرنا إليها آنفاً .

**لكن الطرافة والجدة ونصاعة الحجة مع التحليل العميق المغرق أحياناً** ، كلها سمات تشد القارىء شداً لما يقرأ ، وتترك في نفسه إنطباعاً واضحاً بأن كاتب هذه الكلمات لديه ما يقوله ، **وأنه بارع في الربط بين ما يظن متباعداً** ، **إتجاهاً تطبيقياً لما دعا إليه في قضية التجديد من نزعة التوحيد المطلق** .

ولعل قارىء « إقبال » يلاحظ أن من التفسيرات التي يضعها لبعض الآيات القرآنية ما لا يظفر إلا بعدد قليل من الموافقين ، أما غيرهم فقد يجد في هذا التفسير *أو ذاك خروجاً على ما سيقت الآية من أجله . وهذا ظاهر من التعليقات التي* يضعها أحياناً المترجم وأحياناً المعلق أو المراجع .

كما يلاحظ القاريء في فكر إقبال المعروض في كتابه « تجديد الفكر الديني في

الإسلام » نغمة تفتقد كثيراً من الولاء للإنجاز العربي في ميدان العلم والفكر ، وقدر كبير من العطف والمشاركة لمطمح وآمال الأمة العربية . وإذا كان من الصحيح أن الإسلام لا يحابي العصبيات وقد قال رسوله الكريم « لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » فإن من الصحيح كذلك أن الإسلام ـ وقد أولى الأسرة عناية فائقة من حيث إنها نواة المجتمع ـ لا يدعو إلى تبديد القوميات وبخاصة القومية العربية . ولم يكن نزول القرآن باللغة العربية إلا حكماً إليهاً بكفاءة هذه اللغة ، وجدارتها بأن تكون ألفاظها أوعية لحكمة السماء . ومن هنا شرع في ذوق المسلم ـ وإن لم يكن عربياً ـ أن يتعاطف مع هذه اللغة وأهلها ، وأن يرى في نهضتهم وتقدمهم كسباً للإسلام لا يستهان به بل إن الذوق الإسلامي ليفرض تأييد نهضات سائر القوميات التي يظلها الإسلام . وبذلك يجمع دائماً بين العروبة والإسلام دون أن يعني ذلك تجاهل غير المسلمين في الوطن العربي ، أو تجاهل غير العرب في بلاد الإسلام .

# مشروع آخر للتجديد (١)

يقدم صاحب هذا المشروع ـ الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود لمحاولته إبداء رأيه في قضية التجديد بصورة عامة « والتجديد الفكري أو الفلسفي بصفة خاصة بالإعراب عن أن مشكلة المشاكل في حياتنا الثقافية الراهنة هي كيفية المواءمة بين الفكر الإنساني الحديث وبين تراثنا الأصيل . وهذا يشير بصورة قاطعة إلى أن نوعاً من التجديد والتغيير لابد وأن يقع في حدود ما أورده المؤلف . فالفكر الحديث الوافد لا يمكن تجاهله تماماً ، وإلا انفلتنا من عصرنا أو انفلت عصرنا منا ، وتراثنا فيه ذاتنا وبدونه تفلت عروبتنا أو نفلت منها » .

وهو يرى أن كتابه الذي وضعه لهذاالغرض يحاول أن يجيب على هذا السؤال الهام الملح : « كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة ؟ لكنه لا يدعي أن المحاولات التي ضمنها كتابه للإجابة عن هذا السؤال نهائية أو أنها كلها صواب ، بل ترك للقارىء أن يكتشف بنفسه ويميز الصواب من الخطأ إن وجد إلى ذلك سبيلا .

ولعل أثمن ملاحظة أبداها المؤلف تتجلى في قوله « فلعل القاريء أن يفيد بالصواب . وأن يعفو عن الخطأ ، **لاسيما إذا وجده خطأ من شأنه أن يثير الحوار النافع ، حتى ننتهي معاً إلى ما يرضي ويريح** » .

فإن هذه الملاحظة تعبر أصدق تعبير عن رسالة الفكر والمفكر ، وعن

---

(١) تقوم هذه الدراسة على أساس وجهة النظر التي أبداها الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود وضمنها كتابه « تجديد الفكر العربي طبعة دار الشروق ببيروت ١٩٧١ . وقد أعدنا هذه الدراسة دون تعديل .

الثمرات المرجوة لمزاولة التفكير دون إنغلاق أو تهيب ، ودون نزعة دجماتية توكيدية فيما من شأنه أن يكون موضع البحث والنظر .

ونبدأ الآن عرضنا للخطوط الأساسية لهذه المحاولة المتعلقة بتجديد الفكر والحضارة ، متوخين غاية الإيجاز . على أن نعود إلى مناقشة تفاصيل هذه المحاولة في فرصة أخرى إن شاء الله .

يشكل الكتاب الذي تضمن هذه المحاولة قسمين رئيسيين يقع الأول منهما موقع التمهيد المنطقي للآخر ،ويتناول عرض مشكلة المثقف العربي المعاصر في أطارها العام ، وأزمته الإنسانية من حيث ما يراد به ومنه من حتمية الملاءمة والتنسيق بين روح عصره وتراثه في خطة تجديدية شاملة ، حتى يكون لديه ما يقدمه لهذا العصر ، مسهماً بذلك في تنمية الزاد الفكري لعالم اليوم ، بدلا من أن يعيش عالة يقتات على فتات الغرب أو الشرق ، أو يعكف قابعاً متقوقاً يلوك الماضي ويجتر المكرور المعاد .

ويسرد المؤلف العقبات التي تعترض سبيل المقدم على التجديد ، منتهياً في فصول متتابعة ( عدتها خمسة ) إلى توضيح الثقافة الكامنة في تراثنا والتي لا نعيشها ؛ والغربة الأليمة التي يحس بها المثقف العربي من حيث تمزقه بين اختيارين لا يعرف كيف يوفق بينهما أو يحسم أمره بصددهما . أيختار حياة حقيقية نابضة بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة ، حتى وإن أدى الأمر إلى أن يصبح متسولا يلجأ إلى الغرب طالباً العطاء ، وفاقداً بذلك جذور الانتماء إلى حضارته وتراثه ، أم يختار أن يلوذ بأصالة الآباء والأجداد فيما خلفوا من تراث عظيم ، حتى وإن أدى الأمر إلى قطع صلته بدنيا الفاعلية والنشاط عن طريق بتر الشرايين التي تصله بدنيا العصر ؟

وفيما يعقب ذلك من فصول في حدود القسم الأول من الكتاب ، يعرض

المؤلف للمواقف الفكرية المأثورة في الثقافة الإسلامية ، ويحدها بثلاثة مواقف تدور كلها حول مصدر التشريع الإسلامي الأول ، وهو القرآن الكريم ، وباختصار مركز يمكن الإشارة إلى هذه المواقف على الترتيب : موقف النصيين الذين يقفون عند حدود النص في دلالته الظاهرية ، وموقف الحدسيين الذين يتجاوزون حدود الظاهر إلى ما وراءه من أعماق وأسرار عن طريق الحدس أو البصيرة ، وموقف العقليين الذين يحكمون العقل في النص فيؤولونه على مقتضيات القوانين العقلية التي يرونها .

وبصرف النظر عما في هذا التقسيم من إغضاء عن الحقائق التفصيلية التي تمس جوهر هذا التقسيم ، وبصرف النظر كذلك عما يحمله وصف كل موقف من تعميم يضحى بالدقة في سبيل إبراز الصورة العامة التي يريدها المؤلف سنداً له في تبرير مقترحاته ـ بصرف النظر عن كل ذلك ـ فإن ما يهمنا معرفته في السياق الذي نعرضه الآن،هو أن المؤلف يختتم القسم الأول بعرض المواقف العربية الإسلامية من الفلسفة اليونانية وانشعاب ذلك إلى المواقف الفكرية التي سردها ، حيث يشرع في القسم الثاني ليوضح ضرورة التحول من الفكر القديم إلى الفكر الجديد ، ويؤكد أن المراد تجديد المحتوى لا تجديد القوالب ويناقش مفهوم « المباديء » من حيث كونها حقائق أو فروضاً .

وبالنظر إلى أن المؤلف يرى أن يكون التجديد شاملا ـ أي أن يطرق كل جوانب الثقافة والأدب والفكر الخالص ـ فإنه أعلن وجوب بدء ثورة التجديد من اللغة ذاتها ، باعتبار أن اللغة في حقيقتها النهائية فكر . وليس هنا مجال عرض ومناقشة هذه التأملات الخصبة في اللغة وألفاظها وعلاقاتها بالفكر والحضارة ، ولكن الأهم هو أن نفحص ما قدمه المؤلف من اقتراح بشأن الفلسفة العربية

الإسلامية[1] المقترحة وما يمكن أن يكون في تراثنا مما يصلح في بناء هذه الفلسفة ، وهذه هي القيم الباقية في هذا التراث .

## التجديد محاكاة لصانعي التراث :

لعل أدخل الحجج في باب الإقناع بضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي بالنسبة لمن يتخذون القدوة مصدرهم في كثير من الشئون ، هي إبراز موقف الأقدمين أنفسهم في مجال الفكر والحضارة .

وإذا رجعنا إلى الوراء في تاريخ العرب الإسلامي ألفينا أن الإشكال الرئيسي من الناحيةالفكرية بالنسبة لمفكري الإسلام هو كيفية تحقيق اللقاء والوفاق بين مقتضيات الوحي أو الشريعة أو الدين وبين مقتضيات الفلسفة التي نقلت إليهم وما تستبعه من وجهات نظر .

ولا يتجاوز المرء الحقيقة إذا حسب أن الإنتاج الفلسفي الذي تم على يد الأعلام الذين لقبوا بفلاسفة الإسلام ،إن هو إلا تعبير واف مفصل عن المواءمة بين الوحي والعقل ، أو بين الدين والفلسفة ، وإن كان التعبير يختلف من فيلسوف إلى آخر ، وضوحاً أو غموضاً ، طولا أو اختصاراً ، منهجاً أو وسيلة ، فإنه ينتهي إلى نفس الغاية من إثبات الوفاق بين الطريقين : طريق العقل وطريق الوحي . وما ذلك إلا لأن الحقيقة يسلك إليها بأي من السبيلين أو بالسبيلين معاً كما في الفيلسوف المتأله لدى السهر وردي .

---

(١) الواقع أن المؤلف يقتصر على وصف الفلسفة أو الفكر بإنتمائه إلى العربية . ولا يذكر الوصف « إسلامية » ولعله فيما يبدو يركز على الجانب القوي ، ولا يمنع ذلك بالطبع أن توصف بأنها أيضاً إسلامية لأن هذا هو الحقيقة . ولذلك تفصيل في موضع آخر .

ومعنى ما سبق أن الأقدمين حين غزاهم الفكر الأجنبي، خفوا للتكيف مع مقتضيات الفكر في عصرهم ، وظهر نشاطهم الإيجابي تجاه هذا الفكر ، وإن اختلفت في ذلك النتائج التي أسفر عنها نشاطهم، المهم أن يعلم أن القدماء لم يقفوا مكتوفي الأيدي ، متجاهلين ما وفد من فكر وحضارة ، بل إنهم كذلك لم يتلاشوا في أمواج هذا الفكر الوافد ، وإنما بحثوا عن صيغة فلسفية ، ونسق فكري ، يضم حقائق ما جاءهم من دين ، وعناصر ما دخل عليهم من فكر ، في صعيد واحد من التناسق والوفاق . وباختصار شديد : أرادوا أن يعبروا عن ذاتهم ، وأن يسجلوا موقفهم ، وأن يضعوا بصماتهم الدالة على طبيعة عنصرهم ، وحقيقة دينهم .

هذا هو موقف مفكري الإسلام في العصور السالفة .

فهل نحن الآن في ظروف تشبه ظروف السابقين ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ، فهل نقف مثل موقفهم ؟ وماذا نتوقع أن ننجز إذا نحن شرعنا في التطبيق ؟

نلاحظ أن المؤلف يفرق بين موقف السابقين وموقفنا اليوم من حيث أن موقف الأولين يمثل طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، على حين أن موقفنا يمثل طريقة اللقاء بين العلم والإنسان ، أي أن ما يعنينا الآن في هذا العصر ؛ هو حل المشكلة الخطيرة التي بدت تهدد مركز الإنسان نفسه ، والتي نجمت عن التقدم الهائل في ميدان العلم بصورة أحدثت تيارات من الصراعات الفكرية ، ولابد لنا من أن يكون لنا دور حيوي في إزالة التعارض القائم من هذا الصراع المرير الذي يتقدم العلم فيه بخطوات جبارة ، وتنهار قيمة الإنسان « بوثبات الشياطين » .

وتطبيقاً لهذه المقتضيات يعرض المؤلف اقتراحه لنمط فلسفي عربي يقف متميزاً بين الفلسفات المعاصرة ، لا يخطئه الناظر ولا يضل في طابعه الباحث .

وإذا إستعرضنا عالم اليوم وجدناه موزعاً بين فلسفات مختلفة حوى كل منها الغث والثمين ، والضار والنافع ، ولا يغني أيٌّ منها على حدة .

فالعالم الأنجلوسكسوني ( بما يشمل إنجلترا والولايات المتحدة ) يدين لفلسفة **تعني بالعلم** ، ولكنها في النهاية **لا تعبأ بالإنسان** .

وغرب أوروبا ( بما يشمل فرنسا وألمانيا ) تسودها فلسفة تكاد تؤله الإنسان .

أما شرقها : فتذيع فيها فلسفة تهتم بالإنسان من حيث النظم التي تدمج الأفراد في كلٍّ واحد شامل .

فإذا ما انتقلنا إلى آسيا وجدنا الهند بحالها من فلسفة تحمل طابع المطلق الذي يبتلع الأفراد في محيطه ، من حيث اعتبار وجود الفرد محض خداع عند التدقيق[1] .

ويشير المؤلف بصورة عامة إلى أنه يمكننا أن نوافق على بعض النقاط في هذه الفلسفة أو تلك ، وأن نترك ما لا نوافق عليه من هذه الفلسفات .

فبالنسبة للفلسفة التي تعني بالعلم كل العناية ، يمكننا أن نسايرها في هذا التيار ، ولكننا نضيف إليها فلسفة الإنسان .

أما الفلسفات التي تؤله الإنسان فلا نتعلم منها ، أو لا نسايرها إلا في فكرة الاهتمام بالإنسان ، دون أن نجعله إلهاً بل خليفة للإله .

كما لا نساير من فلسفة شرق أوروبا إلا ما قد يتلاءم مع تنظيم العلاقات الإجتماعية بما يكفل العدالة والمساواة ، لكننا بالطبع نضيف إلى ذلك اهتمامنا بالفرد ومسئوليته أمام ربه وأمام ضميره .

(١) انظر تجديد الفكر العربي/ ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

وإذن فالمفترض عقلا ـ بناء على ما عرضه المؤلف ـ أن يحوي النظام الفلسفي المقترح محاسن سائر النظم وأن يتجنب مساوئها .

ولعل أهم ما يميز الذوق الفلسفي العربي المقترح في نظر المؤلف هو أنه يقوم على مبدأ « الثنائية » أو الإزدواج الذي « يشطر الوجود شطرين » لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما هما : الخالق والمخلوق ، والروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الأزلي والحادث أو قل هما : السماء والأرض ، إن جاز هذا التعبير . ولشرح مفهوم هذا المبدأ يستعرض المؤلف الفلاسفة تجاه المبدأ الذي يعيدون إليه أشتات المعارف والقيم . ويحددها بأربعة أوجه رئيسية : أولها جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه في أنه روح صرف ووجوب ترجمة حقيقة المادة ( المظنونة ) إلى روح . وثانيها جعل الوجود كله على ما سبق غير أنه مادة صرف ، ووجوب ترجمة ما يظن روحا إلى المادة ، وثالثها يشطر الوجود إلى روح ومادة على تكافؤ بينهما ، ورابعها رد الوجود إلى كثرة من عناصر لا تنتهي إلى مبدأ واحد[1] .

وينبه المؤلف إلى أنه أميل إلى الأخذ بمبدأ « الثنائية » لكنه لا يرى التسوية بين الشطرين المادة والروح ، بل يرى جعل الأولوية للشطر الروحاني باعتباره الموجد والمسير للشطر المادي .

لكننا نعلم أن الفلسفة الأفلاطونية هي الأخرى تقوم على نوع من الثنائية التي « تجعل الأولوية للمنطق المجرد على الأفراد والجزئيات » غير أن المؤلف يرى أن أفلاطون قد بلغ في ذلك حداً ألغى معه وجود الأفراد الجزئية وجوداً حقيقياً ، بما في

---

(١) المصدر نفسه/ ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

ذلك أفراد الإنسان « فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها المجرد »[١] .

ثم يعقب المؤلف على ذلك بقوله : « إن الإلغاء لحقائق الأفراد لا يتفق مع عقيدتنا التي تلقي على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون باعتبارهم أفراداً ، لا أنواعاً أو أجناساً أو جماعات ، ونخلص من ذلك إلى أن الثنائية المقترحة ثنائية فريدة متميزة ، حتى أنه ليصح بأن توصف بأنها ثنائية مع الكثرة ، أي تجمع بين تصور الكائن الإلهي الواحد المطلق في جانب ، والأفراد الجزئية في جانب آخر ، ثم تقسم عالم الأفراد إلى كثرة من عناصر بالنسبة إلى أفراد الناس . فكأنها تجمع ثنائية بالنسبة للخالق والمخلوق ، إلى كثرة بالنسبة لأفراد الناس في تميز[٢] .

وبتطبيق النظرة الثنائية إلى الكون يستخلص المؤلف **نظرية في تحليل المعرفة**[٣] ، باعتبارها المدخل الحقيقي للبحوث الفلسفية .

وقد أشرنا في غير هذا الموضع من كتابنا إلى أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة تعتبر مصدراً وثمرة في الوقت نفسه لتحليل المعرفة تحليلا فلسفياً نتيجة النظر للكون والإنسان ، وما المثالية ، أو التجريبية إلا صيغتان للوسائل التي ارتضاها أصحابها في تحصيل المعرفة .

## ثنائية المعرفة :

وتقوم هذه النظرية على مبدأ « الثنائية » السالف الذكر ، فللمعرفة نطاقان أو ميدانان ، لكل منهما وسيلة خاصة به .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ٢٨١ .

(٣) نفس المصدر ٢٨٢ .

فالميدان الأول ميدان « الحقيقة المطلقة » وطريق المعرفة فيه واضح متميز والميدان الثاني ميدان « الطبيعة وكائناتها » وطريق المعرفة فيه مستقل محدد . لكل ميدان وسيلته التي لا يجوز لها أن تزاحم في غير ميدانها . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن يكون للعلوم الطبيعية منهج آخر ، فالمنهج الأول يقوم على الملاحظة والتجربة وسلامة التطبيق ، والمنهج الآخر يتجاوز شهادة الحس **لاجئاً إلى « إدراك البصيرة ، أو إملاء الوحي ، أو إلى ما يسري بين الناس من عرف** وتقليد[1] ، [2] .

وهذه العبارة الأخيرة التي فوق الخط تفسح بدلالتها المكان للمنهج الصوفي رغم رفض المؤلف له في كثير من المواضع في كتابه ، ورغم علمه بأن كثيراً من الفلاسفة العمالقة إنما تجلت عبقريتهم وخلدت عظمتهم لقدرتهم الفائقة على الجمع بين شهادة الحواس والعقل وشهادة البصيرة ، على أن التصوف الناضج لا تنقصه التجربة ، إذ هو في الواقع يقوم عليها أولا ،ولا يعوزه النظر العقلي ، إذ هو عدة التصوف في مرحلة التفسير ، أو ما أطلقنا عليه « المذهب » .

على أن برتراند رسل في مستهل كتابه « التصوف والمنطق ، يصرح بأن التاريخ الفكري والحضاري للإنسان يشير إلى وجود ميلين متميزين ونظريتين مختلفتين إلى الحقيقة ، أحدهما الميل الصوفي ، والآخر الميل العلمي .

وقد برز عظماء في أحد هذين الميلين . فكان هناك من بلغ الذروة في الحدس الصوفي والاعتماد على البصيرة ، كما كان هناك من برز في الجانب العلمي الذي يعطي شهادة الحواس والتجارب المقام الأول . غير أن هناك **من هو أعظم من** هؤلاء جميعاً ، وهو الذي **جمع إلى ثاب الفكر ودقيق الملاحظة وفصاحة الحجة**

---

(١) المصدر نفسه ٢٨١

(٢) نفس المصدر ٢٨٢ .

**ووضوح الرؤية ، ودقة النظام ـ جمع إلى كل ذلك رهافة الحس وصدق الحدس ونفاذ البصيرة وإضاءة الوجدان**[1] .

وفي ضوء هذه الملاحظات ، وما أشرنا إليه في كتابنا « التصوف » عن بحثنا لمسألة « المعرفة الصوفية » وما سقناه هناك من شواهد وأدلة بشأن خطأ الفكرة الشائعة بين كثير من الباحثين عن حقيقة الوسيلة التي يتخذها الصوفي لتحصيل المعرفة ، وعن موقف الصوفية من العقل وحقيقة دوره في تشكلي هذه المعرفة ـ في ذلك كله لا يسعنا أن نوافق المؤلف في دعواه « إن للصوفية **محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهي واللامتناهي ، لتصبح الحقيقة واحدة** » وأن هذه الوقفات ـ على رفعة قدرها وسمو شأنها **لا تعبر عن النظرة العربية في** عمومها وصميمها[2] .

وسنرى فيما يلي أثر مثل هذا الرأي في التناقض الذي **بدأ في عرض النظرة العربية من جانب** ، والحكم بضرورة **فصل منهجي العلم والدين** ، أحدهما من الأخر من جانب ثان . كما بدأ في تحليل الغاية المتوخاة من نقل الثقافة اليونانية إلى المحيط العربي .

فعلى حين يرى المؤلف أن العقل سبيل العلم ، وأن الإيمان سبيل الدين ـ وهذا عند التحليل الدقيق غير مسلم ـ فهو يرى في الوقت نفسه أن من شواهد انطلاق العقلية العربية أنها « **وإن غاصت في تفصيلات العالم الأرضي بمواقفه وحوادثه فهي**[3] **مشرئية دائماً إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير مع الأيام ولا يزول** » ويؤكد المؤلف هذا الرأي في غضون مقارنته بين الفن العربي الإسلامي وتميزه من

---

(١) أنظر B. Russell, Mysticiom & Lagic, PP. 3 ff.

(٢) تجديد الفكر العربي/٢٨١ .

(٣) المصدر نفسه ٢٧٩ / ٨٠ .

الفنون ، إذ يلاحظ **أنه فن إدراكي ، عبر تشكيلاته الهندسية** ينتقل الذهن من **الجزئي المقيد إلى الكلي المطلق . . . وهو انتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، من الطبيعة إلى ما ورائها** ، بينما يوصف الفن المغاير بأنه **فن إمتـاعي** للحواس أولا وقبل كل شيء .

فإذا صح مثل هذا الوصف بالنسبة للنظرة العربية وللفن العربي ، وصح كذلك اعتراف المؤلف بجمع العربي في المعرفة بين العقل والوجدان ، فكيف يصح إذن اعتبار الاعتماد على الحدس ( أو البصيرة الوجدان )[1] علامة من علامات التدهور والانحدار والخور ؟

هلا اقتضت الدقة والإنصاف أن يوضع في الاعتبار طبيعة الموضوع الذي يراد تحصيل المعرفة به ، خصوصاً وقد أشار المؤلف نفسه إلى ضرورة التمييز بين مباحث الطبيعة ( موضوع العلم الحديث ) وبين ما وراءها ؟ وإلى ضـرورة تنوع المنهج بتنوع موضوع البحث . فحيثما كانت الطبيعة وظواهرها فالمنهج التجريبي هو السبيل إلى معرفتها ، وحيثما كان ما وراءها أو المطلق ، استنجد الإنسان بطاقات أخرى كالحدث أو الإلهام وما إلى ذلك ؟ .

وإذن فلم تكن الثقافة اليونانية في المحيط العربي « أداة لمحاربة التيار اللاعقلي الذي لقى عند جماهير الناس أصداء الرضا » أنه أن هذه الثقافة نفسها حوت الكثير من المضامين اللاعقلية ، وامتلأت بالكثير من آثار الوثنية والأساطير ، وإنما تولاها العقل العربي الفاحص بعد فترة ، وما لبـث أن نقد فيها حتى ما كان يظن أنه أبعد جوانبها عن النقد . وهو المنطق الذي يقنن للتفكير العقلي .

كما أن القول بأن الإيمان وحده هو سبيل الدين يعتبر تعميماً كاسحاً يغفل

---

(١) كما يشير المؤلف في عبارته « والإدراك الحدسي هو إدراك بالوجدان » .

قيمة العمليات العقلية المثمرة في حقل الإيمان . فالإيمان تصديق وإقرار يعقب في العادة اقتناع بشاهد حسي أو عقلي دامغ ، ففي ثناياه استدلال ضمني . وهو نشاط عقلي ، كما أن الإيمان نفسه يستتبع نشاطاً عقلياً ووجدانياً لا حدود لهما عند كاملي الإيمان ، أو راسخي العقيدة ، وعندئذ تمثل العقيدة الأساسية لديهم مصدر لإلهام يتسع مداه بقدر ما يتسع أساس هذه العقيدة من حيث الشمول ، والإحاطة والكلية والإطلاق .

لكننا لا نختلف مع من يخصص النهج الأنجح في البحث العلمي ويقصره على الملاحظة والتجربة أو شهادة الحس الموثقة بالربط العقلي . وإنما نختلف مع من يظن انفراد الإيمان بالإيصال إلى حقائق الدين مع انعدام العقل ، أو اختفاء النظر .

هذا إلى أن العلم نفسه ـ بمعناه الحديث ـ لا يخلو من بعض الفروض المسلمة دون قدرة على البرهنة عليها ، رجاء أن يواصل العلم خطواته ، وألا يتعثر في بحث هذه الفروض . وقد سجل عالم الطبيعة ماكس بلانك Max Planck وصفاً رائعاً لخيال العالم الرائد الذي يتحسس بإصبع حدسه وشفافيته الوجدانية بعض الفروض أو الحقائق التي ما تلبث أن تصبح قوانين أو نظريات . يقول ماكس في سيرته الشخصية :

« عندما يرسل الرائد في العلم أصابعه يتحسس أفكاره ، فلابد من أن يكون لديه خيال وجداني واضح ، لأن الأفكار الجديدة لا تتولد بالاستنباط ، قد ما تتولد بالخيال النفسي المبدع »[1] .

ويؤكد ما يشبه هذا بول موى في كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » حيث

---

(١) أنظر D.C. Macintosh, The Problem of Knowledge P.29

يقول : « وإذن فبعض الصفات التي تعد قواماً للروح العلمية خارجة عن المجال العقلي » .[1]

وكذلك كتب الدكتور هنتلي H.Huntley في كتابه « إيمان عالم الطبيعة » The Faith of the physicist في نفس المعنى الذي ينص على أن شخصية عالم الطبيعة « ذات أبعاد وأعماق ومنابع ، تقع وراء العقل الواعي المحلل . وهذه النقطة تشهد لصدق رأي الصوفي الأصلي فيما يتصل بوسيلة المعرفة ، حيث لا يقصرها على الفعل وحده ، أو الوجدان وحده »[2] .

ومن الناحية الأخرى لا يملك المرء أن ينكر الثمرات العقية والنتائج الفكرية التي اهتدى إليها أهل الإيمان في شتى المجالات .

إن العقل لا يمكن الاستغناء عنه إن في العلم وإن في الإيمان . وقد بدت النزعة العقلية عند الدينيين تماماً كما تجلت عند العلميين .

فالمعتزلة ـ مثلا ـ وهم مما أطال المؤلف في الثناء عليهم لثبوت أقدامهم في ميدان العقل ـ لم يكونوا يعالجون في الواقع إلا مسائل دينية ، لا علمية بحتة بالمفهوم الحديث . بل إن الفقهاء أحكموا نظرهم العقلي حتى أثمر علماً يرتفع إلى مرتبة « المنطق[3] والفلسفة » ولم يكونوا يبحثون في أحكام الشرع وكيفية استنباطها من النص . وماهذه الأحكام إلا مشروع لتنظيم الحياة الإنسانية على مستوى الفرد

---

(١) ترجمة د . فؤاد زكريا / ٦٣ .

(٢) انظر كتابنا « التصوف » دار الكتب الجامعية / ١٩٧٠ ، وقارن كتابنا : من التراث الصوفي / دار المعارف ١٩٧٤ .

(٣) والواقع أن المادة التي كانت تقع تحت يد الأصوليين تشبه إلى حد كبير المادة التي يجمعها العالم حول ظاهرة ما ، ولذلك رأينا كيف اهتدى الأصوليين والفقهاء إلى المنهج الاستقرائي .

وعلى مستوى الجماعة ، وهنا يرتبط الدين بالدنيا ، ويلتقي العلم الوضعي بالميتافيزيقا . وسنرى أن الصوفية في خضم **تجاربهم النفسية الوجدانية** استطاعوا أن يشيدوا بناء سيكولوجيا كونياً طريفاً للغاية ، لعب في عرضه وتفصيله وتحليله وتركيبه العقل دوراً كبيراً . كما تصوروا نظاماً ميتافيزيقياً طريفاً ، استدلوا لحقيقته بمبدأ قياس الغائب مع الشاهد مع تحفظات لا محل لعرضها الآن .

وهكذا نرى أن المسألة ليست إفراد العلم الطبيعي بالعقل، وإفراد الدين بالإيمان ، وإنما المسألة المجدية المثمرة هي ضرورة تحديد مصطلح « العقل » تحديداً دقيقاً عند كل استعمال . ولست أقصد بذلك الإشارة إلى مراتبه المأثورة عن الفلسفة اليونانية كالعقل بالقوة ، أو بالفعل ، أو المكتسب أو المستفاد أو الفعال الخ وإنما أقصد نوع العملية التي يقوم بها مصدر التفكير عند ظهور مصدر ما يستحق البحث والحكم . فقد تكون هذه العملية تجريداً من محسوس ، وقد تكون تحليلا لمجرد ، وقد تكون ربطاً لمتفرق، وقد تكون ترجمة لإحساس أو وجدان في تسلسل منطقي ، إلى آخر هذه العمليات التي يقوم بها هذا المبدأ الواضح الغامض معاً في الإنسان .

ولعل هذا هو السر في الاستعمال القرآني لألفاظ الفكر والعقل والفقه والعلم في معان ـ إن لم تكن واحدة ـ فهي متقاربة أشد التقارب . ولعله السر أيضاً في ورود كلمة « القلب ، والفؤاد واللب موضع العقل » إشارة إلى ترابط الطاقات الإنسانية وتكاملها .

ومع التسليم بكل ما سبق فإننا لا نرى خلط المنهجين ـ منهج العقل ومنهج الحدس والوجدان ـ دون تمييز للظاهرة موضع البحث ، وإلا اضطربت نتائجنا ، ولكننا نرى أنه ليس هناك مبرر لاطراح عون أحد المنهجين للآخر في حدود ما يرجى

من ذلك من فائدة . وهذا يحدث في ميدان العلوم التجريبية ذاتها ، فمع تكدس المادة الحسية التي تشكل موضوع التجربة ، ومع العمليات العقلية التي تتم حتى تصل إلى القانون أو النظرية مع كل هذا تقتحم النظرة الفلسفية العامة الميدان لتنظم نتائج هذه العلوم التجريبية المختلفة عقداً ، وتحوطها بإطار يبديها صفحة منسقة موحدة للوجود الطبيعي .

فما الذي يمنع أن تكون النظرة الموضوعية العلمية للأشياء أو الظواهر الكونية ، موصولة بأخرى إنسانية أو حدسية أو تعبيرية لتعبر عن الجانب الإنساني في الكون ؟ .

إننا نعلم جيداً أن العلم يسقط الإنسان من حسابه ، ويعتبره مجرد ظاهرة ، شأنه في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية ، وهذا خطأ العلماء لا خطأ العلم ذاته . وهو خطأ شبيه بالخطأ الذي تردى فيه بعضهم عندما هاجموا الأديان أو القيم ، ظناً منهم أنهم يفعلون ذلك بمقتضى العلم ، مع أن ما تناولوه من هذه القيم أو الحقائق الدينية لا يخضع لمقاييسهم العلمية ، ولا يدخل من ثم في نطاق منهجهم التجريبي الميخصوص .

وشايع هؤلاء فريق من ذوي الدجل العقلي الرخيص ليؤكدوا أن العلم يرفض هذه العقيدة أو تلك ،ويبطل لهذا المبدأ أو ذاك . وظن كثير من مراهقي الثقافة أن هؤلاء يتحدثون من موقف علمي لا سبيل إلى رده . ولو أن أمثال هؤلاء وقفوا ليسألوا أنفسهم هذه الأسئلة الهامة : هل يعني عدم قبول خضوع مبدأ ما ، أو ظاهرة ما أو عقيدة ما أو فكرة ما للإدراك الحسي أو للمنهج التجريبي - هل يعني ذلك أن المبدأ أو الفكرة أو العقيدة باطلة ؟

هل يمكن أن نحصر الوجود كله فيما يدركه الحس ؟

هل يملك العلم أن يطلق أحكاماً على مالم يخضع لمنهج بحثه ؟

إننا نعرف أن العلم يحكم ببطلان فرض من الفروض إذا أثبتت التجربة بطلانه ، ويحكم بصدقه إذا أثبتت التجربة صدقه ؛ أما ما لا يخضع للتجربة فلا يملك العلم أن يقول فيه شيئاً ، إلا أن يعلن عدم تخصصه وكفاءته للحكم عليه .

وليس تخصص العلم الحديث وتضييق نطاق بحثه إلا ضرورة فرضتها الحاجة إلى سرعة الوصول إلى نتائج عاجلة مباشرة ، معظمها يتصل بتغيير الواقع المادي للإنسان ، وإن كان لذلك أثره النفسي والروحي بلا شك .

لكن التخصص العلمي ذاته يرى أن الحقائق التي يصل إليها لا يمكن أن تكون نهائيةأو مطلقة ، وفي هذا اعتراف صريح بالقصور الذي يحسه العلم ، والقناعة في الطموح إلى إدراك الحقائق البعيدة . وهذا ليس تقليلا من شأن العلم الحديث ، بل ذلك دليل صدقه وحكمته ، وموضوعيته .

وإذن فليكن معلوماً أننا إذا وجدنا عالماً متخصصاً بالمعنى الحديث يدعو للإلحاد أو للتهكم بالقيم والنعي على المبادىء والمثل ، والاستخفاف بالأديان وبالأخلاق الفاضلة إذا وجدت مثل هذا العالم الطبيعي أيقنا على الفور أنه لا يصدر عن علم ، ولا يتحدث من موقفه كعالم ، وإنما يفعل ذلك كما يفعله أي إنسان عادي . والمقصود أن كلامه لا يحمل الوزن العلمي الذي تحمله بحوثه العلمية التجريبية .

ومثل هؤلاء العلمـاء الذين يموهون الحقائق ، ويستعيرون كذباً الوثاقة العلمية لأحكامهم مثل رجل الدين عندما يذهب إخلاصه وصدقه فيسيء إلى الـدين في كل وقت يريد فيه أن يحمل عليه آراءه الشخصية ونزعاته ورغباته الخاصة ، كما سجل ذلك التاريخ في كثير من الأديان .

## الثنائية وتفريعاتها

إن مبدأ الثنائية الذي أشار إليه الباحث، والذي ذكرناه آنفا، يشكل أساساً أو نقطة انطلاق لنظرات فلسفية تتعلق بالإنسان من حيث كونه فرداً حراً مسئولا . وبالأخلاق التي تستند إلى الواجب لا إلى الغاية أو النتيجة وبالفن والأدب ، وفي المعرفة وتحليلها من حيث طبيعتها وطرقها كالعقل والبصيرة .

ومعنى ذلك أننا إذا راعينا مبدأ « الثنائية » في وقفتنا أو نظرتنا الفلسفية أدانا فكرنا إلى صيغة نرتضيها في شتى الميادين ، إذ ستتم لنا بذلك نظريات عن الطبيعة والكون والإنسان والقيم .

فمن النظرة الثنائية إلى الخالق والمخلوق تحقق لنا فيما يراه الأستاذ « نوعين من التفرقة والتمييز : أحدهما تفرقة تميز الخالق من مخلوقاته بشراً كانت تلك المخلوقات أم غير بشر ، ثم تفرقه أخرى تميز ـ في عالم المخلوقات ـ بين البشر وسائر الكائنات ، **وذلك لتجعل للإنسان ـ دون سائر** الكائنات ـ **ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع** لكنها في مقابل هذه الحرية كان عليها أن تحمل عبء الأمانة ـ أمانة الحرية ـ في شجاعة وإقدام » .

ويؤدي ذلك إلى اعتبار الإنسان في جانب خاص فوق التقنين، لأنه مريد مختار لأفعاله ، وقد يخترع اختراعا لا سالفة له فيغير بذلك تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي .

وهذا ينقلنا إلى نظرية في الأخلاق تعارض تأسيس الأخلاق على مجرد المنفعة ، وتدعو إلى إقامتها على أساس الواجب . وذلك يعني بالطبع أن تأسيس

الأخلاق على الواجب لا يجر نفعاً ، فكما يقول بعض المفكرين المسلمين « إن النفع دائماً في طريق الحق ، وليس الحق دائماً في طرق المنفعة »(١) .

وهذه النظرة الأخلاقية هي بلا شك وليدة النظرة الكونية التي تبنت مبدأ الثنائية ، أو الازدواج ، وكما يقول المؤلف : إله خالق وعالم مخلوق . وفي هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسئولة التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحى به من الله ، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار التي من شأنها أن تعلل تبعة الفعل الواقعة على فاعله ، فإذا لم يكن للإنسان اختيار في الجانب المفروض بحكم الشريعة ، فهو كامل الحرية في اختياره داخل هذا الإطار .

ويشبه الباحث موقف الإنسان في هذا الصدد بموقف الكاتب ، حيث يجد أمامه لغةمعدة مواتية ، لم يشترك في وضعها ولم يحضر ميلادها ولم يشهد مفرداتها ، ولم يضع قواعد تركيبها ، فهو ملزم بها كما وردت ، لكنه بعد ذلك حر فيما يأخذه منها وهو يكتب . حيث يجني ثمار ما فعل خيراً أو شراً(٢) .

٣ ــ وهذه النظرة الكونية الثنائية تسلمنا أيضاً إلى فلسفة جمال خاصة مميزة تحمل طابعنا من حيث تجاوز معاييرها لحدود الحدس ووصولها إلى مدركات الذهن ، في الوقت الذي لا يتجاوز فيه معايير الفن لدى غيرنا حدود النشوة الحسية ( في التصوير والنحت ) .

وخلاصةالقول أن المؤلف يستنبط هذه النظريات السابقة إلى جانب نظراته في تحليل المعرفة ، معلناً بذلك مميزات الوقفة الثنائية المقترحة .

---

(١) تجديد الفكر العربي / ٢٧٧ .

(٢) نفس المصدر ٢٨٨ ، ٢٧٨ .

ومن مميزات هذه النظرة الثنائية : أنها تمكن من سد الفجوات الموجودة في المذاهب الفلسفية السائدة في غير المحيط العربي الإسلامي ، تلك المذاهب التي تعوزها النفثة الروحية ، والرقة والشعور الإنساني ، وصون كرامة الإنسان .

ومن مميزات هذه النظرة أيضفا **أنها تضمن الجمع بين العلم وكرامة الإنسان** ، في الوقت الذي يتعذر فيه ذلك في أوربا وأمريكا مثلا . فإن تقدم العلم الهائل في هذه البلاد أدى إلى إحالة الفرد إلى تخصص دقيق رتيب ممل يبعث على الشعور بالتفاهة والغربة ، ولذا لوحظ أن العلم زاد الثروة والقوة . لكنه بدد السلام وراحة الضمير . ومن البديهي أن هذا ليس إلا نتيجة قصر النظر ، وإغفال الغذاء الروحي للإنسان .

إن هذه الوقفة الثنائية على حد تعبير المؤلف « تجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيها » . وحقائق الأولى نسبية وحقائق الثانية مطلقة[1] كما أنها تضع الإنسان في موضع ليست فيه مبالغة ، وليس فيه تهوين شأنه .

وفي ختام عرضنا لهذه المحاولة لابد أن ننبه إلى أن المؤلف لم يقصد إلى بناء فلسفة جديدة تبتكر عناصرها ابتكاراً أو تخلق قضاياها خلقاً . فالحق أنه أشار إلى أن كثيراً من ألوان التجديد المقترحة في اللغة والأدب والفن والإنسان بصورة عامة ، لا تمس في الغالب الموقف ، أي أن التغيير لا ينصب إلا على المضمون ، كما بين أننا نحاكي الأقدمين من حيث الموقف حتى وإن خالفناهم ، وهذا هو معنى المحاكاة التي قصدها جون ديوي ـ فيلسوف التربية والمنطق الأمريكي ـ عندما صرح

---

(١) يريد المؤلف بإطلاق القيم من حيث الأساس ، لكنه يرى تغير تطبيقاتها بتغير الظروف ، انظر ص ٢٧٥ ، ويشرح المؤلف الملاحظة التي قد يبديها لبعضهم بشأن تغييره في تسمية القيم .

أنه في نقضه لمنطق أرسطو يتبع خطا أرسطو نفسه ، الذي نقض ما سبقه من مذاهب فلسفية ونظريات .

غير أن لنا ملاحظة هامة تتصل بما أورده المؤلف بشأن إثبات أنه لا يكفي أن يوجد مصطلح حديث في تراثنا ـ أن تتشابه المصطلحات من حيث اللفظ ، ليقال إن آباءنا الأقدمين قد سبقوا هذه الفكرة أو تلك . لقد أورد المؤلف بعض الأمثلة الشارحة ، نذكر منها مصطلح الحريةومبحثه في القديم ، فإنه كان يبحث في ضوء علاقة العبد بربه أو أفعاله بالإله ، ولم يكن يقصد بها ما يقصد بها الآن ولم تعالج من جميع الجوانب وعلى جميع المستويات كما يجري ذلك في العصر الحديث .

وقد ذكر المؤلف أمثلة أخرى للتشابه اللفظي الملاحظ بين بعض المصطلحات في تراثنا ومصطلحات الفكر الحديث . ولعل أهم مثال ساقه هو مثال مصطلح « العلم » الوارد في تراثنا حيث يحذر المؤلف من أن يظن بأن هذا المصطلح استعمل في تراثنا بنفس المعنى الذي يستعمل فيه الآن . وأن يستنبط من ذلك أن الأقدمين، قد سبقوا هؤلاء المحدثين في هذا المضمار .

ويستند المؤلف في التدليل على وجهة نظره ببعض ما كتبه الغزالي عن العلم وشرائطه ثم يستنبط بعد التحليل أن العلم الذي كان يريده السلف هو العلم بالله ورسوله وملائكته واليوم الآخر الخ أي أنه علم ديني وليس علماً تجريبياً .

فإذا طبقنا نظريةالمؤلف استعملنا نفس المصطلح القديم « العلم » بمعنى جديد ينطبق على المعنى الذي حدده العصر . وهذا هو المعنى الجديد الذي تراد إضافته لملاءمة تيارات التطورات .

لكن هذا القول يعني أن لفظ العلم لم يطلق في الاستعمال العربي القديم إلا

على العلم بالله ، وهذا فرض تنقضه الشواهد والأدلة فقد بدأ الحديث العلمي عن العرب وتطوره، وتقدمت أساليبه في شتى المجالات ، حتى ليعجب المرء متسائلا : ماذا بقي من أصول البحث العلمي لم يطرقه الأجداد ؟ .

ويستطيع القارىء أن يستعرض عدداً هائلا من النصوص والأدلة الشاهدة باستعمال « مصطلح العلم » استعمالا مشابها للاستعمال الحديث وأول ذلك ما تصادفه عند حديثهم عن ضرورة تسجيل الحقائق والخواطر وكتابتها حرصاً عليها وضناً بها من أن تضيع ، وعند بحثهم مميزات وعيوب الاتجاه التخصصي والاتجاه الموسوعي Specialization and Encyclopedism في التأليف .

إن استعمالهم للفظة يكاد ينطبق تماماً على الاستعمال الحديث إذا راعينا آراءهم في الملاحظة والتجربة وفي المعرفة بصورة عامة ، إذ كانت المعرفة لديهم تتمثل في نوعين : نوع يقوم على الاختبار ، والآخر يقوم على النظر أو التأمل[1] .

ويورد بعض الباحثين مقارنة بين وصف تجربة للنظام المغربي يشبه إلى حد كبير تجربة علماء الغرب ثم يقول الباحث « إن طابع عقل النظام الذي يميل إلى النظريات أفاده في أسلوبه التجريبي الذي كان يفوق أسلوب زملائه في الغرب»[2] .

---

(١) في الملاحظة السابقة انظر (1942) Orientalia, N.S. 11.2.62 ff
وقارن ابن النديم / الفهرست ٣٣٧ وما بعدها (ط . القاهرة ) ، مقدمة ابن خلدون /٥٣٢ انظر أيضاً ابن سينا /٢ ص ٢٤٨ وما يليها طبيعيات . الفن الخامس . المقالة الأولى والفصل الأول ، وقارن : Galen, On Medical Experience, Arabic version ed. by R Walzer (London-New York, 1944).

(٢) انظر R. Paret, An-Nazzam als Experinentator, (Der Islam, 15, 228-33, 1939)

واستمع إلى ما يقوله بعض الباحثين العرب عن العلم . إن العلم الذي ثبتت صحته قد وصل إلينا بعد أن أضاف إليه العلماء ما أضافوا نتيجة للبحث والدرس . « وإذا غلط متقدم ، سدد متأخر ، وإذا قصر قديم ، تمم محدث ، هكذا في جميع الصناعات »[١] .

وخلاصة ملاحظتنا أنك تجد كلمة العلم عامة الاستعمال متنوعة المفهوم والدلالة ، غير أنك لا تعدم أن تجد في أحد استعمالاتها ، ليلاقي المفهوم الحديث على سبيل التخصيص ، ويكفي أن يشار في هذا المقام إلى هذه الحقيقةوهي أن هناك باحثين غير عرب كتبوا في مناهج العلماء المسلمين في « البحث العلمي »[٢] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن ما لا شك فيه أننا نعثر في الاقتراحين السابقين على عناصر ممتازة ينبغي أن تكون موضع اهتمامنا ومراعاتنا عند القيام بوضع صيغة ملائمة لفكرنا وحضارتنا ، وعند تثبيت الإطار العام لفلسفتنا .

ولعل القارىء يلاحظ أن الاقتراحين يختلفان من حيث عناية أحدهما بالجانب الإسلامي وإغفال أو تجاهل الجانب العربي ، على حين أن الآخر يركز على الجانب العربي . وفي كثير من الأحيان على حساب الجانب الإسلامي .

لذا كان لنا أن نفيد من التـأملات القيمة في المقترح الأول بالنسبة لفكرنا الفلسفي في البيئة الإسلامية ، وأن نفيد من تأملات المقترح الثاني بالنسبة للملاحظات البناءة في تحرير اللغة وتحديد المصطلحات ، وإحياء المناهج السليمة الدقيقة .

وربما كان الإنصاف يدعونا إلى القول بأن المقترح الثاني يمتاز بشموله وسعة

(١) انظر ابن أبي أصيبعة ط ص ٧ .

(٢) هذا عنوان كتاب ألفه الدكتور روزنتال وترجمه الدكتور أنيس فريحة ( دار الثقافة / بيروت ١٩٦١ ) .

نظرته ودنوه من التكامل والإحاطة على أساس منهجي سليم ، لكنه يحتاج إلى مزيد من التأمل والنظر بالنسبة لما ورد من بعض التفسيرات والتأويلات لبعض الظواهر الثقافية في العالم الإسلامي حتى سقوط بغداد . وكذلك في التعليقات على بعض الفرق الإسلامية .

ولسنا نطلب مزيداً من التأمل في هذه الجوانب لغاية تاريخية فحسب ، ولكننا نطلبها لما نلاحظ مالها من أهمية في تشكيل الموقف الفكري اللائق الذي ينبغي أن نتخذه .

إننا لا نشك في أن الوقفة الفكرية التي ارتآها الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود وقفة « تسد الفوات الموجودة في المذاهب الفلسفية السائدة في غير بلادنا » كما أنها تكلف تحقيق الجمع بين التطور العلمي الهائل وبين كرامة الإنسان . هذا ما أعيا الحضارة الأوروبية تحقيقه .

إنها وقفة « تجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيها » كما يقول المؤلف .

ولكننا نلاحظ أن أياً من هاتين المحاولتين لم يستفد كل الاستفادة من النظرة المتكاملة لميادين الفكر الإسلامي الأربعة التي سبقت الإشارة إليها . بل إن كل محاولة منهما لجأت إلى حصر دائرة نظرتها في هذا الميدان أو ذاك ، على خلاف في تغليب أحد الجانبين على الآخر . ويندر أن ترى أثر جمع عناصر فكرة ما قد تكون منثورة في هذه الميادين الأربعة .

فالمقترح الأول مثلا نزعته صوفية فلسفية في الأعم الأغلب ، ومن ثم كانت النظرة عامة ، والموقف وحدوياً في كل شيء ، حتى في مجالي النظر والتجربة . وهي

بذلك تقدم بعداً هائلا للميتافيزيقا الإسلامية ، مع بعض الإضافات والتعديلات .

والمقترح الثاني على النقيض، ينزع نزعة ععقلية أو موضوعية منطقية في العرف الحديث ، ويهاجم النزعة الصوفية ، وإن كان يظهر بعض التحفظ حين يصف هذه النزعة بأنها نزعة الدراويش . لكنك حين تقرأ وصف هذه الدروشة تعجب حقاً كيف تسمى هذه دروشة ، وهي كما وصفها المؤلف « الرغبة الحادة التي تدفع الإنسان دفعاً إلى مجاوزة حدود هذا العالم الظاهر ، لتلتقي وجهاً لوجه بحقيقة الإله الباطن ، إن لم يكن بالفعل ، فبالأمل والرجاء »[1] .

ويعقب المؤلف عل ذلك بقوله « وتلك هي محنتنا » .

فهل المحنة أن تستشعر الود مع الله وأن تستولى عليك رغبة الدنو منه ، ويغمرك الشوق إلى لقائه الذي يتم « إما بالفعل ، وإما بالأمل والرجا . . . ؟ » .

أهذه هي المحنة ؟ أم المحنة هي ألا يخطر لنا ببال ، وألا نستشعر هذا الحب وهذا الشوق إليه ؟

إن الموقف الصوفي في أقصى تصرفاته ، وأعمق أعماق مغالاته ( من وجهة نظرنا نحن ) لا يضرنا شيئاً مادام ينبث من تجربة صادقة أصيلة ، وإنه يجب أن نرصد هذه التجربة ونفيد منها ما عسى أن نراه مناسباً لنا . ويعتبر علم النفس الحديث مقصراً إذا هو أغفل نتائج مثل هذه التجارب الصوفية ، وقد نبج « يونج » في كثير من مؤلفاته على ذلك ، وبين أن ما تعلمه عن حقائق أوجه النشاط النفسي وحقيقة النفس يعتبر محاولة أطفال إذا قيس بما يعلم هؤلاء

---

(١) تجديد الفكر العربي ١٦٦ .

العمالقة كما تكشف عن ذلك تجاربهم التي وصفوها بدقة فائقة . ويقصد بالعمالقة هنا كبار الصوفية في كل الأديان ـ ومن الجـزء التاسع على وجه الخصوص من مجموعة أعمال يونج ندرك إدراكا واضحاً الأهمية التي علقها يونج على الميدان الصوفي كمصدر هام للغاية ، غني بالتجارب والتحليلات التي تلقي أضواء كاشفة على جوانب النفس الإنسانية .

وقد نبهنا في مقدمة كتابنا « التصوف » إلى بعض المزايا التي نحققها بدراسة التصوف ، وهي مزايا تقبل التطبيق على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي ، فليراجع هناك .

إن النقد يبدأ عندما يشرح الصوفي تجربته ويفسرها ويربطها بوثائق أو أنماط فكرية نسلم بها ، عندئذ نبدأ معه الحساب ، فنحكم مثلا بأن آراءه بعيدة أو قريبة من الروح العامة للنصوص المقدسة في دينه ؛ أو أن هذا التفسير مفتعل ، أو أن هناك تبايناً بين النظر والتطبيق ، وما إلى ذلك من أوجه النقد الكثيرة التي توجه إلى التصوف ، وهي في الواقع توجه إلى التأويلات والآراء والنظريات التي تتمخض عنها التجربة الصوفية ، مفتعلة كانت أو صادقة .

والتجربة تجربة على أي حال ، لكننا اشترطنا للتجربة العلمية بعض الشروط الخاصة التي تكفل لها صفة « العلمية » ومعظم الشروط مما يتلاءم مع طبيعة الموضوعات الكونية المادية في الأعم والأغلب. أما التجربة الشخصية أو الذاتية وهي من حيث الإطار أعم من التجربة العلمية بلا شك تعبر عنها بالخبرة وهذا ما يفرقها تماماً عن التجربة المعملية أي التي تعتمد على الإجراءات التي تتم عادة في معمل مهيأ ومعد لمثلها .

والتجربة بالمعنى الأول تقابلها كلمة experiment ، والمعنى الثاني تقابله كلمة

experiencne والتجربةالمعملية في أولى مراحلها تجربة ذاتية ، على تفصيل هام يضيق عنه المقام .

ويكفي أن نشير هنا إلى أن من الضروري عند رسم إطارنا الفكري العام ، وصوغ فلسفتنا المعبرة عن ذاتنا وعصرنا، أن نرجع إلى القيم لثابتة في تراثنا الفكري في ميادينه الأربعة، وسنجد ـ إذا أنصفنا ـ بالتصوف وعلم الكلام وأصول الفقه كثيراً من العناصر الممتازة الصالحة لتشييد هذا البناء الفكري المميز بين البناءات الفكرية المعاصرة .

ومع أننا لن نقدم الآن مشروعاً تفصيليا لموقفناالفكري الذي ينبغي أن نسهم به في إثراء حياتنا الثقافية المعاصرة ، فإن مما لا بأس به أن نشير إلى بعض الملاحظات التي ينبغي أن تكون موضع اعتبار عند تجديد فكرنا، وتقديمه في إطار موحد يجمع في تناسق وتكامل عناصر التراث الصالحة ، وعناصبر المعاصرة المبتكرة .



## تأملات المؤلف حول التجديد

ونختتم حديثنا عن « اقتراحات التجديد الفكري » بعرض بعض الملاحظات والتأملات ، التي لم تخرج عن كونها مجرد نقاط موجزة ـ ولكنها أساسية ـ ثمرة لبعض القراءات والتجارب الشخصية. ولا تتجه هذه النقاط إلى حصر كل الركائز التي ينبغي أن يشاد عليها هذا البناء الفكري الجديد ،كما لا تعمد إلى وضع أي نوع من الحجر أو القيد على محاولات التجديد من موقف متعصب لا يقبل الحوار ؛ وإنما تتجه إلى تذكير كل من يقدم على الإسهام في حركة التجديد ببعض الحقائق الهامة التي لا يسعه تجاهلها ، بل لا ينبغي له أن يتجاهلها إذا أراد لنظامه أو مشروعه التجديدي أن يظفر بجدارة التطبيق والإخراج والنفع العميم .

وأول ما يجب أن نشير إليه في هذه الملاحظات أو النقاط الرئيسية هي :

**أولا : ضرورة انبثاق التجديد من الإسلام ، باعتباره أشمل صيغة للفكر وللسلوك ، وأوسع دائرة تنتظم الفكر والوجود .**

وعلى هؤلاء الذين يبادرون بإظهار الضيق والبرم بهذا القول ؛ والذين يسارعون إلى الاتهام بالتعصب ؛ على هؤلاء جميعا أن يتريثوا حتى نعرض عليهم مبررات ضرورة هذا الانبثاق وما يترتب عليه من نفع أولا ومن وفاء للحقيقة ثانياً .

إن للانطلاق من الإسلام مميزات فكرية خالصة ، ومميزات سلوكية واضحة ، والفكر والسلوك يشكلان في الحقيقة العنصر الحيوي لمستوى التقدم والحضارة على المستويين الفردي والاجتماعي .

على أن يكون هذا الانبثاق نتيجة لاستعراض واستيعاب الفكر الإسلامي في ميادينه الأربعة وفي ضوء القرآن والسنة الصحيحة .

ومما لا شك فيه أن سلامة النظم الفكرية تقاس بمقدار وفائها بالأغراض الجوهرية للحياة الإنسانية . ومن أخص خصائص الأغراض الإنسانية معرفة الإنسان لمكانته في الوجود ، ومركزه من العالم ، وطبيعة هذا العالم الذي يعيش فيه ، والهدف الذي من أجله وجد ، والرسالة التي ينتظر منه أداؤها ، والمدى الذي تنفسح له الحياة الإنسانية ، والنهاية التي تنتظر الوجود الإنساني ، وما إلى ذلك من أغراض أخرى فرعية قد تندرج تحت هذا الغرض أو الهدف . وإن شئت الإيجاز والتركيز ، قلت لعل الهدف هو معرفة الأصل والمصير وحقيقة ما بينهما من ظواهر .

فإذا تهيأ لإطار **أن يكون من السعة والشمول** والإستيعاب بحيث يشمل هذه الأبعاد الثلاثة : الأصل والكينونة والمصير ، دون إهمال لأي منها على حساب الأخرى ـ إذا تهيأ الإطار أن يكون على هذه الإحاطة ، فإنه يكون بلا شك أولى الأطر بالإتخاذ والتبني عن قناعة ووثوق .

**وليس هناك إطار أرحب أفقاً ، وأوسع مجالاً ، وأقرب مواتاة للحياة الإنسانية بأبعادها من الإطار الإسلامي كما يتضح بعد قليل .**

## ميزات الانبثاق الإسلامي وشواهد ذلك

إن الانبثاق في نسقنا الفكري من الإسلام يحقق مزايا عديدة نجمل بعضها أولا ثم نتناوله بالشرح والتفصيل بعد ذلك .

وأولى هذه المزايا **اتساع النظرة** وكليتها وشمولها بحيث تلبي حاجات الإنسان في الكون وما وراءه ، توعية وتثقيفاً وتدريباً وتهذيباً ، مما يستتبع وضوح الرؤية ، وضمان الفاعلية .

وثاني هذه المزايا **تغذية النزعة التفاؤلية** المتزنة الواعية ، والدافعة إل الإيجابية والإنتاج المثري للحياة البشرية بجانبيها المادي والروحي .

وثالثها **ضمان الربط بين المعرفة والأخلاق** - وإن شئت قلت - **توطيد العلاقة بين ثمرات العلم ومقتضيات الواجب** والإحساس بالمسئولية الكبرى تجاه بني الإنسان ، بل تجاه الكائنات والظواهر المحيطة بالإنسان .

ورابعها **تأصيل الذات وتمكينها في دنيا الحقيقة** ، بربطها دائما بالمبدأ الأعلى الثابت الذي هو حقيقة الحقائق ، وذلك يعتبر في حد ذاته وفاء للحقيقة ، وإيثاراً للإنصاف ، وإختياراً لأسلم العقائد .

إن المزايا السابقة التي أشرنا إليها لا تمثل حصراً لكل المزايا المترتبة على الإنبثاق من الإسلام ، ولكنها على أية حال تكفي في توضيح الفكرة التي ترمي إليها .

**أولا : اتساع النظرة** وشمولها فيتجلى بحق في ميادين كثيرة أهمها هذه الجوانب التي تشكل في مجموعها النظام الفلسفي المكتمل بجانبيه الفيزيقي والميتافيزيقي . إنها نظرة تستوعب المعرفة الخاصة بالله وبالكون وبالإنسان .

وإذا كانت هناك أنساق فكرية ، ونظم أيديولوجية قد قامت على أساس نظرتها إلى التاريخ ، وتفسيرها الفلسفي لمساره ، فقد يكون من المفيد هنا أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ ، تلك النظرة التي تفوق في شمولها من جهة ، وواقعيتها من جهة أخرى سائر النظرات الأخرى كما سيتضح ذلك بالمثال . ولن يقف أمر التفوق على الأنساق الوضعية فقط ، بل إنه ليشمل أيضاً نظرة بعض الأديان الأخرى غير الإسلام . ولذلك رأينا أن نتبع عرض هذه النظرة الإسلامية إزاء

التاريخ ، بعرض نظراته وعلاجه لمبدأ الألوهية ، والموقف الصحيح من العالم بعد إدراك حقيقته دون مبالغة أو تهوين .

ولكي تتضح نظرة الإسلام إلى التاريخ ، وتقدر حق قدرها فلابد أن تعرض في ضوء نظرات أخرى سابقة أو لاحقة ، فهم يقولون : وبضدها تتميز الأشياء ، ولذا رأينا أن نقدم بين يدي عرضنا لوجهة النظر الإسلامية بعض النظرات الأخرى ، ونقتصر من ذلك على نظرة وضعية ، وأخرى دينية ، حتى تتجلى تماماً النظرة الإسلامية .

## نظرة الماديين إلى التاريخ :

إننا نقصد بالوصف « مادي » و« طبيعي » هنا كل تفسير لوقائع التاريخ على أنها أفعال وردود أفعال متبادلة بين أفراد الإنسان أو الأمم في عالم أرضي مغلق ، هو كل ما يوجد ، ولا يوجد وراءه أية قوة أخرى ، أي أننا نقصد كل مذهب يستبعد من التاريخ ، أو من حياة الأفراد والجماعات أي عنصر يجاوز الإنسان ، أو يرتبط بمبدأ روحي أو إلهي ، وبذلك يدخل المذهب الإنساني في نطاق هذا الوصف ، مع علمنا بتفرع المذاهب المادية والطبيعية والإنسانية ، وربما كان أوضح مثال للتفسير المادي للتاريخ هو التصور الماركسي أو الشيوعي . ويتضمن هذا التصور نقاطاً أساسية أهمها :

**( أ ) أن الناس وحدهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ ، وهم القوة الحاسمة في التطور الإجتماعي ، ويقصد بالناس هنا الشعوب ، بخاصة الطبقة الكادحة العاملة[1] .**

---

(١) أنظر Marxist Philosophy, P. 227.

(ب) أن الإنتاج المادي والوضع الاقتصادي يشكلان أساس التطور الاجتماعي .

(جـ) صنع الشعب للتاريخ ليس بمحض الإرادة وقوة الاختيار ، وإنما هو رهن **الظروف الموضوعية** ، وفي مقدمتها **حالة الانتاج المحددة والمعينة بالضرورة التاريخية**[٢] .

(د) كلما تقدمت البشرية ( مادياً ) ، زاد دور الشعب في صنع التاريخ .

(هـ) الضرورة والحتمية التاريخية لا يمكن أن تتخلف .

وقد رأت الماركسية أن تخرج من هذا التناقض الذي أوقعت نفسها فيه حيث نادت بالضرورة أو الحتمية التاريخية ( وهي في معظمها ظروف اقتصادية ) واضطرت في الوقت نفسه إلى التسليم بأثر الفرد الفعال وذلك لاعترافها بدور القادة في صنع التاريخ ، واعتبارها ظهور الشخصيات العظيمة ضرورة تاريخية[١] .

ولا شك أن النقاط السابقة التي اخترناها ـ وهي قل من كثر ـ تسلم كلها إلى حقيقة واحدة واضحة ، وهي أن التاريخ من ألفه إلى يائه يعتبر سجلا لتفاعل الإنسان مع الطبيعة في واقعها الملموس ، وهو مايزال في السير والتتابع ليحقق في النهاية السيطرة الجماعية أو الشعبية على صنعه . ولكننا نرى أيضا كيف يخضع الناس تماماً للظروف المادية في صنع التاريخ ، والظروف المادية هي التي تقرر وتحدد ظهور ذوي المواهب الذين يؤثرون بدورهم في صنع التاريخ .

وإذا أخذنا هذا المبدأ إلى نهاية الشوط من حيث نتائجه المنطقية ، أدى ذلك

---

(١) نفس المصدر Lenin Collected Works, Vol 1, P. 159.

قارن Marxist Philosophy. 233

إلى إعتبار الأديان وأصحابها صورا تعبيرية عن الظروف المادية الخاصة بكل منها .

إن هذه النظرة المقيدة بحدود المادة ، والمركزة على الجانب الاقتصادي تعجز تماماً عن إعطاء هدف واضح للتاريخ جدير بإشباع طموح الإنسان وشعوره بتساميه على هذا العالم المحسوس .

كما تعجز تماماً عن تفسير المواهب بما لا يتجاوز حدود المادة ، وما فكرة « المواهب » التي لجأت إليها الماركسية إلا حجة تذرع بها هؤلاء عندما رأوا أن هناك أحداثاً جساماً لا يمكن تفسيرها في ضوء الاقتصاد فقط . ولكنها فكرة تحتاج هي الأخرى إلى تفسير .

إن الزعم بأن الاقتصاد وحده يفسر كل شيء في حياة الانسان زعم باطل ، فالواقع أنه إذا عاش أناس ليأكلوا ، فإن أناساً آخرين يأكلون ليعيشوا ، وإذا كان التاريخ حاصل جمع حقب وشعوب بين أفعال وردود أفعال طبيعية فما الغاية المتوخاة إذن من الحياة ؟ ما معنى أن نقضي الأيام والليالي على مستوى الأفراد والأمم في سلسلة من التطورات التي يحكمها هذا المبدأ الذي نادت به الشيوعية وهو مبدأ تحول الشيء إلى نقيضه ثم إلى ما يناقضهما أو يجمع بينهما ؟

وإلام ينتهي هذا التسلسل ؟ وأي معنى أو هدف عام يبرر هذه الحياة في صورتها الضخمة الشاملة ؟

إن قانون الضرورة أو الحتمية التاريخية ليس في حقيقة أمره سوى تسجيل إنساني أملاه الإلف والعادة ، لتكرر الملاحظات والمشاهدات .

وهذا القانون نفسه ـ على فرض وجوده بصورة موضوعية مستقلة يتطلب بالضرورة العقلية وجود واضع له وعي وقصد وإرادة ؛ وإلا افترضنا أن يكون القانون نفسه مراعياً وقاصداً ومريداً . وهذا ما لا يقول به عاقل .

لقد التقطت الماركسية فكرة الضرورة التاريخية ومنطقيتها من هيجل ، ولكنها أخلتها تماماً من المضمون الروحي الذي ملأها به هيجل . كما أخذت منه أيضاً فكرة ذوبان الفرد في سبيل العموم .

وخلاصة هذه النظرة المادية إلى التاريخ ، أنها ترى التاريخ تطبيقاً[1] لمبدأي الضرورة والتناقض ، الذي لا مكان فيهما لأي عنصر غير إنساني » .

## نظرة الاديان إلى التاريخ :

إن الأديان الكبرى تقريباً لم تـر في التاريخ مجرد استمرار لتطور العالم المادي ، أي أنها لم تتصوره أفعالا وردود أفعال متبادلة بين البشر في عالم أرضي هو نهاية كل شيء .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الدين الناضج لم يكن يوماً ما مجرد مشاعر اجتماعية ، توحد بين المجموعات أو المنظمات المختلفة ، وتجمعهم على أهداف أرضية واحدة .

---

(١) يوجد رأي آخر دافع عنه بحرارة الباحث الروسي نيقولا باردئيف Berdyaev في كتابه « الحقيقة والوحي » Truth and Revelation وفيه ينادي بوجود التاريخ ووجود ما وراء التاريخ meta-history .

وفيما وراء التاريخ توجد مبادىء الاستقرار والثبات والتقدس ولكن الطريف أن هذا الباحث يرى أن العنصر المجاوز لحدود التاريخ عنده يتخلل التاريخ نفسه ويدخله ، ويكون بذلك عرضة للتشكل المحسوس ، ليصير واقعاً ملموساً Objectified ، ومن ثم يعود كل شيء ، مرة أخرى ليصبح نسبياً ومشروطاً محدداً متغيراً ،وعنده أن التاريخ ليس تعبيراً عن انتصار الروح أو حلولها في العالم كما كان يرى هيجل ، وليس سيراً تقدمياً مطرداً ، وليس تقدماً حثيثا مستقيما في خطوط متصاعدة ،ولكنه مأساة رهيبة جمعت إلى حد كبير مسجلا حافلا بالجريمة ، وهذه النظرة القائمة المتشائمة إلى التاريخ تضع في اعتبارها الجوانب السيئة ، وتتجاهل الإنجازات الضخمة التي تشهد لصالح الإنسان .

إن الدين ـ بالرغم من معارضته الشديدة للأنانية ـ أوحى بجوانب شخصية وذاتية ، باعتبار أن الخلاص أو النجاة أو السعادة هي قبل كل شيء منوطة بكل فرد على حدة . وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن **رفض التفسير المادي ، وتأكيد العناية بالفرد توجدان في معظم الأديان بدرجة تبيح اعتبارهما عنصراً مشتركا بينهما** ويضاف إلى ذلك بالنسبة للديانات السماوية تأسيس المفهوم العام للتاريخ على التسليم بالوحي وعلى فكرة الخلق والغرض منه .

لكن الإسلام يعرض نظرة فريدة إلى التاريخ ، ويسجل موقفاً ممتازاً لكل من دان به ، وذلك يظهر من المقارنة بينه وبين بعض الأديان الأخرى في هذا الصدد . ولتكن المقارنة في حدود الأديان الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام .

# نظرة اليهودية والمسيحية إلى التاريخ

لقد وضعت اليهودية أنموذجا للتاريخ على يد شراحها وكتابها بحيث يتلاءم في انطباعه على أقلية تعتبر نفسها مختارة من بين شعوب الأرض ومضطهدة بين شعوب الأرض . وكان الأنموذج يستند إلى فكرتين هامتين :

١ ــ التمييز الحاسم بين التاريخ المقدس ، والتاريخ الدنيوي أو الطبيعي أو المدني وهذه الفكرة موجودة في العهد القديم .

٢ ــ الارتباط بالماضي والمستقبل ، وذلك لضمان أن تلقى الفكرة قبولا لدى كل من يشعر بالاضطهاد ، بالرغم من أن الفكرة كانت في الأصل مقصورة على الجنس اليهودي فقط .

ويقتضي هذا الأنموذج التاريخي أن يحصر مجال التقديس على حياة الشعب اليهودي المخصوص بالعناية الإلهية ، والمحظى بيسوع ، والمعهود بالرجعة ، والمبشر بعذاب أعدائه ،والمنتظر لمجده وسلطانه ، وهكذا يوضع اليهود في إطار مغلق ترسم أضلاعه يد القدرة وتمنع تدنسه يد العناية ، أما بقية الناس خارج الإطار فتاريخهم عادي ، مدني ، طبيعي لا سبيل للقداسة إليه .

ومن أهم العناصر في هذا الأنموذج :

١ ــ وجود تاريخ مقدس يبدأ بالخلق ويقود إلى المستقبل شارحاً في غضون ذلك الطريق الذي سلكه الله إلى الإنسان لا العكس !!

٢ ــ وجود مجموعة صغيرة من البشر خصها الله بالحب والتفضيل وهي الشعب المختار بالنسبة لليهود .

٣ ــ القانون التشريعي هو الخريطة التي تتحقق على بقاعها آمال هذا

الشعب ( بصرف النظر عن صيانة هذا القانون في الواقع ، إذ أن الفكرة القاضية بالأفضلية مضت دون حاجة إلى المراجعة ) .

■ ٤ ـ هناك منقذ هو يسوع ، سيحقق الرفاهية والنجاح لليهود ويضمن لهم النصر على أعدائهم هنا على الأرض . ولقد تبنى القديس أوغسطين في المسيحية معظم عناصر هذا الأنموذج وكيفه بحيث يلائم المسيحية ، وشرح ذلك شرحاً وافياً في حديثه عن « مدينة الله » The City of God لقد كان لهذا الكتاب تأثير كبير في تطوير المشروع أو النموذج المسيحي للتاريخ بما يشمل الماضي والحاضر والمستقبل .

ولقد استمر هذا التأثير خلال القرون الوسطى كلها ، وبخاصة في غضون الصراع بين الكنيسة والأمراء أو الحكام المدنيين . لقد جمع « أوغسطين » بين هذه العناصر السابقة ، وربطها بعصره بعد أن ضم إليها فكرة القدر كما شرحها القديس بول وفكرة الخاصة أو المختارين elect .

ولكن ما يهمنا في هذا الصدد هو أن نوضح أن المسيحية في تصورها العام للتاريخ البشري ، ترى أنه سلسلة ممتدة ومتتابعة من الأحداث ، تشكل حلقاتها من الطرف الأول مرحلة التمهيد لحادث مركزي معين ، بينما تشكل حلقاتها التي تلي هذا الحادث جانب التحقيق الرتيب لتتابع هذا الحادث المركزي الأساسي . فهي تعتبر أن الحقب التي سبقت ظهور السيد المسيح ـ فترات تمهيد وإعداد لهذا الظهور الكريم ، غير أنها ترى هذا الظهور تجسيداً للوجود الإلهي على طريق الحلول ، وبهذا يدخل الإله في التاريخ ثم تأتي فكرة الفداء الإلهي ، والصلب لتبدأ بعد ذلك فترات تحقيق الوعد الإلهي الخاص بالنجاة والخلاص النهائي للبشر ، وبهذا التصور لا يبدو السيد المسيح ـ عليه السلام ـ مجرد رسول أولاه الله شرف الرسالة والنبوة لأداء واجباتها الوظيفية ، بل يبدو ال

كلمة الإلهية المتجسدة Logos أو اللوجوس[1] كما يشرحها لاهوتيو المسيحية وفلاسفتها .

ولا جدال في أن الأديان الناضجة تلتقي عند فكرة وحدة التاريخ . بل عند وحدة الحياة من حيث كونها مشروعاً إلهياً ونظاماً سماوياً في مرتبة ما ينبغي أن يكون ومؤدياً إلى غاية محددة .

وربما رأينا هنا خيطاً عاماً ينظم الأديان السماوية كما ينظم السمط الحبات المتناثرة .

ولا جدال كذلك في أن الأنبياء والرسل جميعاً كانوا قمماً بشرية ، طويت على أيديهم صحائف تاريخية ، ونشرت على أيديهم صحائف أخرى . وقد يشاركهم في مثل هذا الأمر بعض العظماء من المصلحين والساسة ، ولكنهم ينفردون بوجود الضمان الوثيق لتصحيح صحائفهم أولا بأول على مقتضى التعاليم الإلهية ،

---

(١) إن كلمة لوجوس Logos كانت تعني في الأصل « القانون العام » كما إستعملها هيراقليتس . وكانت تستعمل في الرواقية بمعنى « قانون العالمين المادي والروحي » في ضوء وحدة الوجود Pantheism ثم تطور استعمالها إلى مذهب واضح على يد فلون الإسكندري في القرن الأول الميلادي ، حيث أصبح يشير إلى ما يساوي مجموع المثل الأفلاطونية ، كما يشير إلى القوة المبدعة التي تحتل مقام الواسطة بين الله والعالم المحدث . ونجد مثل هذا التفسير في الأفلاطونية المحدثة ، وبخاصة بين الغنوصبين Gonstics . ثم دخلت الفكرة التراث المسيحي باسم « الكلمة » The Word لتعني ابن الله ، وهو الأقنوم الثاني في الثالوث المسيحي ويستعمله هيجل في ضوء تصور المطلق .

وقد ورد استعمال ما يوازي ذلك بوجه محدود لدى بعض الفرق الإسلامية ، وإن كان الاستعمال يجد أصلا واضحا في القرآن الكريم ، حيث يتصل ذلك بلفظة الكلمة و « الكلمات » الواردة في القرآن ، مفسرة بأنها خلق الله . وتطور استعمال الكلمة عبر التاريخ الإسلامي نتيجة البحث حول كلمة الخلق والتكوين « كن » ومن الطريق أن الممثلين للفلسفة الدينية المثالية في روسيا حاولوا إحياء فكرة اللوجوس الإلهي .

أما في الفلسفة الشرقية فيمكن أن يوجد ما يناظر فكرة « اللوجوس » مثل « التاو » وإلى حد ما « ذارما » . ولكن الملاحظ أن هذا المصطلح لا يستعمل في الأدب الماركسي .

أنظر D.I. Simon في كتابه Reconcilation By Incasrnation, PP. 103, ff.

قارن .. M.K. Gaafar, Sufi Doctrine وقارن أيضاً : Dict. of Phil. P. 256. .

وبالتفويض السماوي الكامل ، الذي يصمد لكل تحد ، ويفرض نفسه على كل مقاومة . وإن أعظم ما يفردون به ، ما أبدوه من سمو الأهداف وما تنطق به الأهداف وما تنطبق به الدلائل الواضحة على تقدير وظائفهم ، وأقربها ما تضمنته الشرائع التي بلغوها من سعة وامتداد ورحابة أفق ، بحيث تجاوز حدود هذا الواقع الأرضي ، بل حدود هذه الحياة المحدودة بالزمان والمكان ـ من غير أن نهملها ـ إنهم قد بلغوا هذه الشرائع ، وتكبدوا أصعب المشاق في سبيل رعايتها وتحقيقها ، دون انتظار لأي غرض من أغراض الحياة ، مهما جل قدره وعلت قيمته بين الناس .

# ديناميكية التاريخ

إن النظرة المسيحية للتاريخ ـ رغم تعدد المذاهب التي حاولت أن تعالجها إبتداء من أوغسطين إلى نيور Niebuhr تركز على حركية التاريخ أو ديناميكته . التي تعتمد على سلطان الله ، وتتجه إلى تحقيق أمل أخر متخذة سبيلها أو مسارها عبر المجتمع أو الجماعة الإلهية أو الدينية .

ولما ذاعت التوماسية الجديدة ( نسبة إلى توماس الأكويني الكبير ) إزداد الإهتمام بالتاريخ ، ونظر إليه من زاويتين مختلفتين ، تكمل إحداهما الأخرى . فمن الزاوية الأولى نظر إلى التاريخ في ضوء التقارن أو المعية الكلية التي لا تتعلق بالزمن ، وتلك المعية الكلية أو التقارن الذي لا ينطبق على الزمن ، مما يناسب الوجود الإلهي الذي هو فوق التاريخ Transhistorical[١] ومن الزاوية الأخرى نظر إليه في ضوء التقارن الجزئي الذي يناسب مخلوقات الله . ومعنى ذلك أن هذه المخلوقات تستطيع إلى حد ما أن تجمع بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر ،وهنا تلتقي بالمعية الإلهية أو التقارن الإلهي[٢] .

هذا التقارن المحدود أو الجزئي الذي يجمع فيه بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر يجعل تحقق الطابع الحركي للحلول أمراً واقعاً كما يجعله ذا هدف نهائي تاريخي . ومعنى ذلك أن فكرة الحلول التي تعني هنا في هذا المقام التقارن المحدود أو الجزئي ـ هي التي تجعل للتاريخ معنى ، وهي التي تجعل الجمع بين

---

(١) R.L. Shinn. Christianity and the Problem of History, P. 55.

(٢) مصطلح المعية أو التقارن Simaltaneity يعني الحدوث في وقت واحد . وقد أشار ابن سينا ( إشارات/ ١٧١) إلى هذه الحقيقة ، والمعية تنقسم إلى زمنية ـ وهي ما تقصده هنا ـ وإلى منطقية ، ولاستيعاب فكرة الالتقاء مع التقارن الإلهي الخالص . انظر شن/نفس المرجع ص ١٦٨ .

الأزمنة أمراً ممكناً ، وهي التي تجعل ما فوق التاريخ داخل التاريخ ذاته . ويقارن شراح المسيحية بين التفسيرات الدنيوية secular للتاريخ وبين المذهب المسيحي ، ويهمنا أن نعرف رأي هؤلاء الباحثين ، لأن موقفه في الدفاع عن وجهة النظر الدينية في عمومها تتصل اتصالا وثيقاً بنا .

إن هؤلاء الباحثين يقررون بعد فحص وتقييم هذه التفسيرات الدنيوية ومقارنتها بالمذهب الديني القائل بوجود إله منزه ومتعال وراء التاريخ من جهة ، وفي التاريخ من جهة الرعاية والعناية ، أن النظريات الفلسفية المفسرة للتاريخ غر مقبولة ، لأنها لا تكفي في إيضاح مغزى التاريخ على التمام والكمال . ويرى هؤلاء أن « الفكرة الدينية الخاصة بمعنى التاريخ ومغزاه تعتبر عادة أكثر شمولا إلى حد ما ، من فكرة الماديين ، وربما كانت عقلياً أقل طموحاً من فكرة المثاليين » والفكرة العامة التي نلتقط من كل أوجه النقد الموجهة إلى التفسيرات المادية أو الدنيوية البحتة للتاريخ ، سواء منها ما يفسر في ضوء التقدم المادي فقط أو ما يفسر في ضوء التقدم المادي والعقلي ، فرديا وإجتماعيا ، أن هذه التفسيرات جميعا تفترض استقلال الإنسان تماما وعدم خلوقيته . وهذا مالم يقم عليه دليل ولذلك يرفض هؤلاء النقاد أية غايات أو نهايات مادية للتاريخ .

ولكننا نلاحظ أن هؤلاء الباحثين المتحمسين لفكرة المعنى المسيحي للتاريخ يضعون الإنسان في دائرة ضيقة محصورة من ديانة معينة ، بدليل أنهم يقتبسون كثيراً من الأقوال الدالة على أن التاريخ بدون مسيحية يفقد معناه تماماً ، أو أن ما هو خارج التصور المسيحي لا معنى له . ونعتقد أن ذلك حكم معمم كاسح لا يخلو من المبالغة .

إننا نقدر الصعوبة التي تواجه شراح المسيحية ، بل شراح كل دين سماوي ناضج ، عندما يريدون أن يقرروا من الوجهة العقلية كيفية اتصال القديم

اللامتناهي ، المتعالي على الزمان والمكان ، بما هو متناه محدود مقيد بحدود الزمان والمكان .

ولو كانت الأسرار الدينية تقبل أن تحلل في دقيقها وجليلها تحليلا عقلياً لما أضحى الدين ديناً ، بل يصير نظاماً فلسفيا عقليا ، شأنه شأن غيره من المذاهب التي وجدنا فيها اختلافا كثيرا . وصدق الله العظيم حيث يقول عن القرآن ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ .

غير أن الصعوبة التي واجهتها المسيحية أخطر بكثير من الصعوبة التي تواجه غيرها من الأديان ، وما ذلك إلا لأن شراح المسيحية أصروا على فكرة « الأقانيم » وعلى فكرة الحلول ـ أي حلول اللاهوت في الناسوت ـ وبذلك لم تصبح طبيعة السيد المسيح عليه السلام طبيعة واحدة ، بل أضحت ثنائية ، مع الإصرار في نفس الوقت على عدم التمييز بينهما .

لقد كان يمكن أن يواجه الإسلام نفس الصعوبة في قضية « القرآن » كلام الله جل جلاله ، وفي قضية الوحي بأسرها ، ولقد مرت بالإسلام محنة من أقسى المحن إزاء الحكم على « القرآن » من حيث « مخلوقيته أو قدمه » وأجج نـار الفتنة ـ إلى جانب العوامل السياسية ـ الخلط بين الصفة الأزلية لله جل جلاله وبين المسطر المرقوم في الصحائف .

إلا أن الإسلام في أصفى وأنقى تفسير له ، فصل فصلا حاسما بين ما لله وما للإنسان . ويعرف هذا بالفرق بين القدم والحدوث ، الذي هو عماد التوحيد الأساسي . وتتضح هذه الفكرة بدقة رائعة لـدى أئمـة مـن أمثال الجنيد والتستري ، وابن تيمية ، فالعبد عبد ، والرب رب . ولتوضيح ذلك يجمل بنا الآن أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ . وقبل أن نختتم هذا الجزء الخاص بنظرة اليهودية والمسيحية نود أن نعلن أن كلا من اليهودية والمسيحية قد أبرزتا

حقائق يمكن أن ينتفع بها في كل دين . **ومن أهم ما أبرزته : عناية الله بخلقه ووجود هدف واضح للخلق ، ووحدة التاريخ باعتباره مشروعا لتحقيق هذا الهدف ، وولاية الله للمخلصين من عبادة وأمثال هذه النقاط يؤيدها الإسلام وإن يكن ذلك بصورة مختلفة من حيث الشمول وعدم التقيد ، ومن حيث أقرار الحقائق الموضوعية بالنسبة للجهد الإنساني ، وما يؤدي إليه من نتائج** . وأما القول بجمع الله سبحانه وتعالى بين الماضي والحاضر والمستقبل تلافيا للقول بانطباق فكرة الزمن عليه ـ جل جلاله ـ فهو تنزيه إنساني فيه تطاول عقلي مضحك ، لأنه في النهاية محاولة من العقل الإنساني أن يكون في موضع الإله ، ثم ينظر إلى الزمن أو التاريخ ، مع أن هذا العقل نفسه يدرك أن الزمان مقياس الحركة كما سبق أن قال أرسطو ، فهو يقع في نطاق المخلوقية ، وذلك بلا شك يسلمنا إلى مشاكل عقلية لا حصر لها .

# نظرة الإسلام وفلسفته إلى التاريخ

إن الحديث عن نظرة الإسلام وفلسفته إلى التاريخ لابد وأن يبدأ بشرح **علاقة الله بالإنسان وبالكون في نظر الإسلام** ، إن هذه العلاقة لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة الوجود ( بمعنى أن يكون الله والعالم أو الإنسان شيئاً واحداً ) ؟ ولا يمكن أن تفسر في ضوء حلول الله في الكون أو الإنسان ، كما لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة المصدر التي تقضي بوجود حقيقة واحدة ؛ وتلغي الوجود الشخصي أو الفردي أو الجزئي للظواهر . وليس من الصحيح قول بعض المستشرين : إن الإسلام في شخص صوفيته قد حرم نفسه من مبدأ أعظم كان يمكن بواسطته شرح علاقة الله بالإنسان والعالم ، وهذا المبدأ العظيم الذي يشير إليه المستشرق هو مبدأ الاتحاد المسيحي أو ما يسميه بالتأله ( صيرورة الإنسان إلهاً ) .

إن علاقة الله بخلقه تتم بفاعلية وتأثير كاملين عن طريق صفاته جل شأنه ـ لا عن طريق اتحاده أو إتصاله بذاته ـ عزت وتقدست .

غير أننا في هذا المقام نود أن نعبر في إيجاز عن نوع العلاقة بين الله والكون ؛ ومعه الإنسان كما يراها الإسلام ، بقولنا إنها علاقة مخلوق بخالق ذي سيطرة كاملة شاملة،وفي كل ملكه ، وفي كل طاقة ، وفي كل عضو من الكيان الإنساني ـ في نظر الإسلام ـ شاهد ناطق بهذه التبعية . ولكن هذه التبعية لا تعني فقد الإنسان لكل مقوماته الذاتية التي هي منحة من الله ، والتي يظهر نشاطها أو فاعليتها في حدوده الميسرة .

فالإنسان على هذا النحو لا يمكن أن يخرج عن بشريته بأن يصبح إلهاً ،والإله لا يمكن أن يخرج عن ألوهيته فيصير إنساناً .أو يحل في نسان ؛وإذا ظهر على إنسان تميز

خاص يوحي باتصاله بالله . فإن ذلك يتم عن طريق انبثاق الصفات الإلهية بآثارها التي لا تحد ، دون أن ينال ذلك من قداسة الذات أو لا نهائيتها ، أما طريقة عمل هذه الصفات فلا يمكن لأي عقل أن يتخيلها أو يحددها تحديداً منطقيا مفهوماً ، وإلا لما كانت صفات إلهية . ويمكن تلخيص هذه العلاقة بقولنا إنها علاقة تصريف وتدبير وهيمنة وسيطرة بالعلم والارادة والقدرة وسائر الصفات الحسنى المأثورة . ويجمل بنا الآن أن نعرض العناصر البارزة في نظرة الإسلام للتاريخ .

## بعض العناصر البارزة في نظر الإسلام

١ ـ هناك غاية من الخلق ، وغاية للخلق ، أما الغاية من الخلق فهي معرفة الله وعبادته وإظهار مبادئه ومثله[١] . وأما الغاية للخلق فهي الإفصاح عن مكامن الصفات والتعبير عن المخبوء من الطاقات والملكات والظفر في النهاية بما يتلاءم مع هذه الطاقات وهذه الصفات[٢] . وهذه الغاية ثنائية الجانب ينظر إليها فردياً ، وينظر إليها جماعياً . ولكن على الأساس الهام وهو الفرد لقوله تعالى ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾ .

٢ ـ هناك أساس ثابت لمجموعة من القوانين يخضع لها التاريخ ، يمكن بواسطتها في الوقت نفسه تفسيره وربط حوادثه ربط العلة بالمعلول . وقد يشير القرآن إلى ذلك في معرض الإخبار عن أحوال الأمم السابقة معقباً على مصيرها بأنه « سنة الله » .

فدمار الأمم وانهيار الدول له تبريره الموضوعي في القرآن . وهنا يجد الوصول إلى نتائج الأعمال الإنسانية التي تساهم في صنع التاريخ تحت الرعاية

---

(١) لقوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ( الذاريات/٥٦ ) ، سواء قصد بالعبادة معناها القريب أو قصد بها المعرفة ، كما هو رأي ابن عباس .
(٢) لقوله تعالى ﴿ هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾ ( الملك/٢ ) .

الإلهية دون حلول أو تماس . والأمر كذلك بالنسبة للفرد ، فقارون وهامان وفرعون ، والمصلحون والأنبياء نماذج بشرية عرضها القرآن موضحاً أعمالهم ، ومبيناً نهاية ما حصدوه ، تنفيذاً لنفس السنة أو القانون الإلهي .

**إن الثبات إذن هو في القانون الإلهي ، وهو الذي يمنح التاريخ وحدته ،** وهو في الوقت نفسه يمكن للباحث في التاريخ من دراسته وفهمه وتعليل حوادثه ؛ فالانتكاسة المادية ، أو الدمار المادي يمكن دراسة أسبابه تاريخياً في نظر الإسلام ، ويمكن تعليله عقلياً في ضوء مصطلحاتنا الإنسانية العادية ، ثم يبقى وراء ذلك كله القانون الإلهي أو السنة الإلهية ، أي أن القانون ليس خبطة عشواء لا تفهم ، **والتاريخ له معنى دون حاجة إلى فكرة الحلول أو الاتحاد .**

والقانون نفسه ينطبق على الانتعاش المادي والروحي ؛ حيث يمدنا بمقومات موضوعية يمكن تحليلها وفهمها ، ثم تأتي وراء ذلك الخلفية العريضة من حكمة الله وقانونه العام . وهذا هو الدرس الذي لقنه القرآن للمسلمين بشأن بعض القصص المتعلق بأحوال السسابقين . ومن هنا لا نجد مانعاً من اعتبار الشخصيات والأمم السابقة الوارد ذكرها في القرآن نماذج لشخصيات وأمم في الحاضر والمستقبل .

وإذا كان الإنسان يصنع تاريخه بحكم الدور الإيجابي الذي يقوم به ، فإنه يستعمل في صنع ذلك طاقاته وملكاته التي هي من صنع الله ، ومن هذه الزاوية يدرك الجانب الإلهي غير المباشر . ولكن هناك دوراً آخر مباشراً ، لا يستطاع وصفه أو تكييفه ، لأنه في معظم أحواله خفيّ مستور، لا يحسه إلا ذوو البصيرة والحس المرهف .

وإذا كان للأفراد والأمم أيام وليال ، فلله جل جلاله أيامه ولياليه التي يسفر فيها انتصار مبادئه وقوانينه ، تحقيقاً لوعده أو وعيده ، مهما تباينت عواقب الأيام والليالي بالنسبة للبشر .

إن هذا المصطلح « أيام الله » يرد في القرآن على وجهين : الوجه الأول يشير فيه إلى الماضي ، والوجه الثاني يشير فيه إلى المستقبل ، وهما طرفا الحياة . ولسنا نرتضي تفسير صاحب « تاج العروس » لهذا المصطلح القرآني بمجرد « الأفضال والنعم » لأن سياق الآيتين اللتين يرد فيهما هذا المصطلح يشعر بسنة ثابتة ، وقانون حتمي يطبق بصورة حاسمة في فترات خاصة . فالآية الأولى في سورة إبراهيم ( آية ٥) ونصها ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ فهي بوضوح تشير إلى أن سيدنا موسى عليه السلام قد أمر بأن يذكر قومه بعواقب السابقين الذين ظفروا أو خسروا ، تطبيقاً لقانون السماء ، أو بما حصل لهم أنفسهم في الماضي فالإشارة هنا للماضي . والآية الثانية في سورة الجاثية ( آية ١٤ ) ﴿ قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ فالإشارة في هذه الآية إذن للمستقبل ، حيث وصف هؤلاء بأنهم لا يودون أن يلقوا هذه الأيام ، التي يكون فيها الجزاء على ما كسبت أيديهم .

أما الحاضر فهو الفترة الاعتبارية التي يطلب فيها من الناس أن يلقوا نظرة إلى الخلف ونظرة إلى الأمام حتى يتصحح هذا الحاضر . ولا يتعارض مبدأ تحديد أيام أو فترات معدودة تظهر فيها آثار القانون الإلهي بشكل ملحوظ ، مع المبدأ الإسلامي الذي نص عليه القرآن بأنه ـ جل جلاله ـ « كل يوم هو في شأن » وبأنه يداول الأيام بين الناس ؛فمن المعلوم أن هناك فترات تصطبغ بصبغة خاصة من أثر صفات الله كاللطف والرحمة أو القهر .

وقد ألهم هذا المصطلح « أيام الله » علماء الإسلام بثروة فكرية عميقة حول الذات والأسماء الإلهية ، وبلغت عنايتهم بهذا المصطلح حدا بحيث جعلوا تخصص في الطريق إلى الله من العلماء ، حيث قسموا هؤلاء العلماء إلى علماء ذاتيين ، وعلماء صفاتيين ، وعلماء بأيام الله . وقد خلفوا بحق روائع ما

ذبحت أقلامهم عن النشاط الأسماء والصفات ؛ وما خلفوه يعتبر عند الفاحص المتأمل المنصف بمثل قمة الميتافيزيقا في تاريخها الفلسفي الطويل .

ونظرا لتخلل الأثر الإلهي في التاريخ ـ دون أن يؤدي ذلك إلى حلول أو اتحاد ـ ونظراً لحتمية القانون الإلهي الذي يحدد العلاقة بين النية والفعل وآثارهما ، فإنه أمكن لفلاسفة التاريخ في الإسلام ـ بعد اكتمال حركة النقد التالية للطبري ومن تبعه ، أن يرضوا فضولهم العلمي في النطاق الإنساني المفهوم ، وأن يوجهوا الأنظار في الوقت نفسه إلى مواطن العبرة ، حتى إن ابن خلدون ليسمي كتابه « العبر » .

**وهكذا نرى الآفاق التي تمتد إليها النظرة الإسلامية إلى التاريخ وتحمل هذه النظرة بذور الإنتماء إلى التراث من جهة ، والتنبؤ بالمستقبل في أقرب صور موضوعية للطاقة البشرية من جهة أخرى** ، وفي الوقت نفسه لا تغفل الحاضر وهذا يتصل بمشروع التجديد الفكري الذي نحن بصدده من حيث الروح العاملة في ضرورة الاهتداء بالماضي والانتقاء منه لتلك الأصول التي أثبتت نفعها وبقاءها عبر الزمن ، والتأسي بالمواقف التي فرضت بصمات الإنسان في رفعته وانتصاره . وهذا وجه واحد من الأوجه التي يصافحها المتأمل في ميزة انبثاق حركة التجديد الفكرية من الإطار الإسلامي .

**ثانياً : تغذية النزعة التفاؤلية المتزنة الواعية** لدى الإنسان ، فحسبنا لتأكيدها أن نعرض نظرة الإسلام إلى الحياة أو إلى هذا العالم ، مع مقارنتها بغيرها من النظرات في إيجاز شديد .

دأبت بعض النظم الفكرية التي اتخذت لها صفة الدين فيما بعد ( كالبوذية ) مثلا في نظرتها للعالم على التركيز عل ثلاث خصائص بارزة تمثل في نظرها حقيقة العالم ، وهذه الخصائص هي على التوالي : **التعاسة والحزن والامتلاء ، بالآلام**

**والعبور والانتقال والخداع الذي لا يدوم ، وأخيراً الخلو من الروح ومن المعنى .**
وكما يقول بعضهم « إننا نولد في أحزان ونموت في أحزان ، وتتناوشنا الأحزان فيما بين ذلك » .

ويبدو أن السبب الرئيسي لهذه الأحزان يكمن فيما تشير إليه الخصيصة الثانية للعالم ، وهي أنه عابر متنقل لا قرار له ، فلا شيء يبقى على حاله . وإذن ، فليس الكون ( العالم ) إلا نوعا من الفيض المستمر Flux للحوادث المتتابعة ، كشريط سينمائي لا يكف عن الدوران . ونظراً لأننا لا نعمل إلا في ضوء الوهم الكاذب بثبات ما نرى وما نصنع ، مع أنه في طبيعته عابر زائل ، فإننا كثيراً ما نقع في الأحزان والآلام والتعاسة نتيجة لفقد ما هو في ذاته زائل ، وما نظنه خطأ شيئاً دائما . وكما يقول بعضهم :

إننا لا نستطيع أن نضمن لنا الخلود ، ولذا كنا ـ ولن نزال ـ تعساء .

إن مثل هذه النظم قد تقف عند هذا الحد من وصف العالم وذكر أنطباعها نحوه ، دون أن تكلف نفسها مشقة البحث حول ما إذا كان هذا العالم قديماً أو محدثاً ، كما أنها لا تبحث كيفية تحققه في الوجود ، لأن ذلك في نظرها غير مهم[1] .

## تناقض المذاهب الأخرى كالبوذية

إن السؤال الهام في البوذية مثلا ، ليس سؤالا كونياً أو ميتافيزيقياً يتعلق بأصل أو مصير أو كيفية صدور هذا الكون ، بل إنه سؤال نفسي قبل كل شيء يتمثل في هذه العبارة : لماذا يتألم الإنسان ، ولماذا يبدو شقياً تعساً ؟ وما السبيل إلى تخليصه من هذا الشقاء وتلك التعاسة ؟ .

(١) أنظر .A.L. Basham, The Background of Buddhism, P. 78
وقارن .E. Conze, Buddhism, PP. 4 ff

لقد نقل عن بوذا هذا المثل الذي يقطر مرارة وأسى ، مصوراً اهتمامه بالحال التعسة التي يحيا فيها الإنسان حيث يقول :

« كما أن المحيط له مذاق واحد فقط هو مذاق الملح الأجاج ، فإن تعاليمي لها مذاق واحد فقط ، مذاق الأحزان ، والعناية بتوقيف الأحزان .

إن الكلمة السنسكريتية duhkha المترجمة إلى الإنجليزية بكلمة Sorrow تعني في الواقع أكثر من مجرد الحزن ، وتشمل كل ظواهر الكآبة والملل والتعاسة .

ويبرر علماء البوذية إهمال الجانبين الميتافيزيقي والتركيز على وضع الإنسان في هذه الحياة فقط عن طريق حزب الأقلية كقولهم مثلا : إنه إذا أصاب الإنسان سهم معين ( يرمز السهم هنا إلى تحقيق الوجود الفردي ) فليس المهم أن نسأل : من الذي صنع السهم؟ أو كيف طار في الهواء ؟ أو ما المعدن الذي صنع منه طرفه ، أو حتى لماذا أطلق السهم ؟ بل المهم أن نعمل على استخراج السهم من موضعه وأن نضمد جراح المصاب .

فإذا ضممنا إلى هذا أن أمثال هذه النظم لا يعترف بالوجود الفردي أو الشخصي individual المستقل الثابت المتميز ، فهو نظير أي شيء في الكون ليس إلا مركباً مخصوصاً دائم التغير والصيرورة والتطور حتى ينقلب في النهاية إلى شيء مخالف تماماً .

ويمكن أن يقال في إيجاز أن التجهم والعبوس وقسوة الصورة القاتمة تخيم على الكون في نظر البوذية ،وهي لا تقل في تشاؤمها عن مذاهب التشاؤم الحديثة التي تجعل الحياة داء شفاؤه العدم ، وإن كان هناك بعض الفروق الخاصة التي لا محل لذكرها الآن .

لقد أسرف هذا المذهب في إنكار حقيقة العالم ـ وكان من المنطقي إذن ألا

تكون للأحزان والآلام ، التي هي بعض ظواهر وأعراض هذا العالم ، كان من المنطقي ألا يكون لها كل هذا التهويل والتأكيد والاعتراف بكونها حقيقة . فهل تنفرد الأحزان والآلام وحدها بكونها حقيقة في عالم لا حقيقة له ؟

إن النظرة إلى البوذية أو إلى المذاهب التشاؤمية الحديثة ترينا أنها جميعاً قد خانتها الدقة والتعمق ، لأنها جميعاً تقع في خلط شنيع بين الصور التي تصفها بأنها صور أحزان أو آلام . ونتج عن ذلك أنها نظرت إلى الشكل والمظهر دون أن تكلف نفسها محاولة سبر غور هذه الظواهر وكيف فاتها أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتم الصراع بين الأضداد والنقائض ؟

## العالم في النظرة الإسلامية

إن الإسلام علمنا أنه لو كانت الحياة وجها واحدا ، ونمطاً واحداً مع كل فرد وكل جماعة ، لما كانت هناك فرصة لاختبار معادن الناس ، أو إستخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولأضحت الحياة راكدة ساكنة هامدة ، خير منها الموت . إن الاختراعات الحديثة مثلا ـ إلى جانب مساهمتها في تذليل صعاب الحياة ـ تعتبر في الواقع تعبيراً حياً عن إيجابية الإنسان وصراعه مع نقائض الحياة .

كما علمنا الإسلام أن المحن والآلام مع مرارة مذاقها ـ إذا أحسن استقبالها ـ تشحذ وتصقل النفس الإنسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام . وعندئذ تسترد الإنسانية ابتسامتها وإشراقها بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها[١] .

إن انتفاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد

---

(١) أنظر مبحث تبرير الحياة في كتابنا في الفلسفة والأخلاق/ ٣١ ، ودروس في الفلسفة وقارن مقالة د. زكريا إبراهيم :

Dr. Z.I. Boctor, Shetch of a phil. of joy, The Review of Rligion, Nov. 1954, PP. 5 ff.

الوحيد فيها ليس من الدقة العقلية في شيء ؛ وذلك لأن بالحياة الفرح والترح ، والخير والشر ، والضحك والبكاء ، والمهم أن نعلم أن الحياة على هذا النحو تقدم للإنسان أنواعاً جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية والإيجابية الهادفة .

على أننا لا ننسى أن الحياة بصورتها الراهنة معرض غني بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والخلقية والدينية ، ففيها جمال الحب والصداقة والإخلاص وقداسة الصلاة وعذب المناجاة لله . وفيها روعة الوفاء ، وصور البطولة والشجاعة ، وفيها سحر النغم ، كما أن فيها ما يعتبر منبعاً ثرياً لكل ما يشيع البهجة والأمل من زهر وطير وماء ، وجبال وقبة زرقاء . وإغفال هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهةالعلمية . لذلك لا عجب أن نجد القرآن الكريم يفيض بالآيات الملفتة للجمال في الطبيعة في صورتيه المنظورة والمعقولة .

وتطول الأمثلة الشارحة لنظرة الإسلام إلى الحياة والعالم ، تلك النظرة التي تشجع الإيجابية الواعية ، لا الإيجابية الساذجة التي تقصر اهتمامها وغايتها على المظهر المحدود والموقوت ، على أنه أبدي ودائم ، أو أنه بلا هدف .

إن قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر في نظر الإسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية فيها هو صالح ومفيد ، وفي كل ما يطور الحياة الإنسانية إلى ما هو أحسن ، وذلك لأن الحياة المستقبلة ( أي الحياة الآخرة ) يصنعها كل إنسان بنفسه ولنفسه الآن .

أما النظم الفكرية الوضعية الأخرى ، وكذلك بعض الأديان تتراوح في التردد بين قطبين متطرفين ، إما إلغاء معنى الحياة ووضعها بأنها مشروع شر يجب إيقافه ؛ وهذا هو التطرف المتشائم ، وإما انغماس مسف على أساس قصر همة الإنسان على هذه الحياة باعتبارها كل شيء ، وليس هناك ما وراءها . والطرف

المتشائم إما رافض للحياة برمتها ، غير متوقع لأي صلاح أو أي نمط من حياة أخرى ، وإما ناقم على هذه الحياة ، ناشد حياة أخرى خارج هذا العالم ، ولكن في صورة تمحى فيها آثار الفردية وعواقب المسئولية . وكلا الطرفين يخطيء السبيل ، ونظرة الإسلام تتسامى فوق هذا التطرف ، كما تتسامى فوق اتجاهات الإنغماس والإسفاف .

وإذا أردنا إبراز قيمة النظرة الإسلامية إلى العالم ، المنبثقة من السعة والإحاطة وعمق الإيمان ، فلنا أن نقتبس المثال الذي ضربة الدكتور ماكي Mackay للمستويات المختلفة لرؤية العالم .

لقد شبه هذا الأستاذ « العالم » بعلامة تجارية أو إعلان خاص كتلك الإعلانات التي نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما إليها ، وهذه العلامة مضاءة بالكهرباء ، فقد ينظر إلى هذه العلامة في مستوى معين ( بالنسبة للأمي مثلا ) على أنها مجرد تنظيم وضعي لعدد من اللمبات الكهربية ، أو عدد من الخطوط ( النيون ) لا أكثر ولا أقل . ولكن نفس الإعلان يبدو على مستوى آخر ( المتعلم مثلا ) شيئاً مختلفاً تماماً ، إذ يظهر كعبارة ذات مفهوم ، ولكنك لا تدرك ذلك إلا إذا كنت تستطيع القراءة ، فالقراءة هنا هي الضوء المعنوي الذي يمكنك من فهم هذا الإعلان .

إن هذا المثل يصلح تماماً لشرح فائدة الإيمان ، وتمثيله بالضوء الذي يوضع خلف الظهور ليكشف عن الأشياء أمامك ، إن ضوء الإيمان بالوحي السماوي هو الذي يزيل أمية البصر الإنساني فيقرأ الوجود والعالم في يسر وسهولة ووضوح[1] .

ومن الواضح ـ كما أشرنا إلى ذلك في غير موضع من مؤلفاتنا ـ أن التردي في

---

(١) أنظر F. Heiler, Pryes, PP. 48 ff.

وهدة التشاؤم القاتلة هو النتيجة الطبيعية لعدم الاعتقاد في إله مدبر ، يرعى خلقه ويحفظ قانونه وعدله : والخسارة التي تلحق بالإنسان من جراء فقدان هذه العقيدة أفدح من أن تعوض ، وأسوأ عاقبة من أن تحتمل .

إن الإسلام يعترف بوقوع الآلام والأحزان ؛ وهو يعزوها أحياناً إلى رعونة الإنسان ونظرته السطحية ، بل يعزوها أحياناً إلى طبيعته التي لم تتهذب ولم تنضبط بعمق النظرة في رؤية آثار الله « إن الإنسان خلق هلوعاً . . » والإسلام يرسم الموقف المثالي للإنسان إزاء ما يناله من أشياء هذه الحياة إما عطاء وإما منعاً ، وهذا الموقف يحقق إتزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات النفسية العنيفة ، سواء كانت هزات سرور أو هزات ألم . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقيقة التي تشير إليها الآية الكريمة ﴿ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴾ [1].

ويحبذ القرآن بطرق كثيرة موقف التحمل والتعالي على المصائب والكوارث ، أحياناً بالتلميح إلى ما في هذه المصائب من أوجه الخير الخافية التي لا يدركها المرء ، وأحيانا بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الإنساني﴿ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾[2] وأحياناً بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة . وأحيانا أخرى بالتصريح بالحكمة التربوية التي تكمن في مثل هذا اللون من الحوادث ، ولا يعجز القاريء تلمس أمثلة كثيرة لدلك في القرآن الكريم . ( سورة النور )

وفي ضوء ذلك يبدو التحليل الذي قدمه بعض الباحثين الأوروبيين لموقف كل من الأديان الثلاثة ، البوذية والمسيحية الإسلام ـ إزاء الآلام والأحزان ، يبدو هذا التحليل غير صحيح بالمرة ، فهذا الباحث يرى أن البوذية مثلا « ترجع الآلام والأحزان إلى الموقف الخاطيء الذي يقفه الإنسان من العالم . أما الإسلام فإنه

---

(١) الحديد / ٢٣ (٢) النور / ١١

يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معللة ويقف عند هذا الحد ،أما المسيحية فتقبلها وتقهرها بعمل خلاق »[1] .

وهذا سوء فهم للروح الإسلامية ، فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العديدة التي تضمنها علم الكلام الإسلامي بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبح ، وما إلى ذلك ـ فليس هناك مطمع لمزيد من التشجيع الذي يبثه الإسلام لقهر الآلام والتغلب على الصعاب والأحزان .

والأقوى من ذلك أن القرآن تضمن فكرة إمكان إخبار أهل البلاء قبل نزوله حتى يوطنوا أنفسهم ويستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، ليتجاوزوا نارة ، وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم ، وبرزت فضائلهم ، وكملت تربيتهم ، واقرأ هذه الآية الكريم ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[2]

**إن الإسلام ينادي طلاب المستقبل أن يعملوا الآن تحت كل الظروف المحيطة ، فمهما قست فالله من ورائها محيط . وهو يظهر شعار كل نبي « . . يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل » .**

إن الطريف في النظرة الإسلامية حقا أنها **تجعل الخير والشر معا وسيلتي ابتلاء**[3] ، ومن ثم تزول قيمة تلك الموازين السطحية لمظهري كل منهما ﴿ وَنَبْلُوكُم

(١) أنظر : بوكوت في كتابه :

A.C. Bouquet, Comparative Religion PP. 245 ff.

(٢) ١٥٦ سورة البقرة .

(٣) تحت ذلك تفصيل طويل ليس هنا موضعه ؛ ويكفي أن القرآن الكريم في كثير من المواضع يصحح مقاييس النظرة الإنسانية إلى الأشياء ، ويوجه الإنسان دائما إلى أنه لا ينبغي أن يعتبر ضيق الرزق مثلا

بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[1] و ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[2]
كما يقول القرآن الكريم .

والخلاصة أن نزعة التفاؤل تجد غذاءها الكامل من النظرة الإسلامية إلى العالم في حالي الرخاء والشدة ، وليست هذه النزعة نزعة رعناء غير متعمقة أو غير متنزنة ، بل هي نزعة واثقة في الحالين بكفاية الله وفضله ، وقيمة الإنسان وجهده الذي ليس إلا ثمرة من ثمرات ما وهبه الله سبحانه ، ونظفر من تطبيق هذه النزعة بإنسان قوي صامد ، لم تنل منه الشدائد ، ولم تطغه النعمة ، لأنه يعرف قيمتها وعيوبها ، ويعرف أيضا مدى غنى سيده الذي عنده أضعاف الأضعاف مما هو أجل من هذه النعمة ؛ إنسان لا تنال منه الشدة ، ولا يطغيه الرخاء ، بل إنسان عميق الإيمـان بربه وبغاية الحياة ، فهو يسعى في ثقة وأمل ودون كبر أو بطر . من أجل ذلك نادينا بضرورة انبثاق التجديد من مصدر إسلامي[3] .

---

(١) الأنبياء / ٣٥ . (٢) الملك / ٢ .
وسيلة من وسائل الإهانة ، وسعته أمارة من أمارات الإكرام ، على عكس المذاهب المادية تماما . ومن الناحية الموضوعية إن هذا الدخل المحدود نفسه لا يعرف ما إذا كان ممن وسع عليهم أو ممن قدر عليهم الرزق ، ويمكن بمضاعفة جهده أن يرى النتيجة .

(٣) تعج المذاهب الفلسفية الحديثة بنزعات التشاؤم في الشرق والغرب ، ويبدو أن فقدان عقيدة الإله هو السبب الرئيسي في هذه الظاهرة ؛ إذ يعسر ، بل يستحيل على من لا يعتقد في إله أن يرى للحياة معنى أو هدفاً . ولعل أوضح نغمة تشاؤم تسمع من شوبنهور ، الذي ضمن كتابه الآتي آراءه حول تفاهة الحياة وقتامة وجه العالم . وكتابه بعنوان : Die Welt as Will Und Vorstellung, Vol. BK. IV. وقد ترجمه إلى الإنجليزية ر . ب . هـ لدين وكمب R.B. Haldane and J. Kemp. ثلاثة أجزاء كما توجد آراؤه أيضا بعنوان The World as will and idea في ترجمة ريتشارد تيلور بعنوان : The will to Live Selected Writings of A. Schepenhour. نيويورك ١٩٦٢ . وربما رجعت أصول النزعة التشاؤمية إلى أبيقور حين أعلن خلو الحياة من المعنى والهدف ، ومن أقسى عباراته « إن الموت لهو الطبيب الرفيق الذي يشفينا من أشد الأمراض فتكا وهو مرض الحياة » ( أعلام الفلسفة/ ١٥١ ) . وفي آراء وأقوال المتشائمين الغربيين عموما أنظر Encyc. of Phil. Vol. 4, PP.467 ff.
ونحن لا ننكر وجود متشائمين في المحيط الإسلامي ، لكنهم في الأعم الأغلب لا ينطلقون من منطلق إسلامي .

٣ ـ وأما فيما يتصل بضمان الربط بين العلم أو الفكر أو المعرفة والأخلاق ، فحسبنا أن نحيل القاريء على القرآن والسنة ، وعلى ما نتج حولهما من تراث في الميادين الأربعة التي أشرنا إليها آنفاً ( وهي المتمثلة في الفلسفة التقليدية وفي أصول الفقه وفي علم الكلام وفي التصوف ) ليجدها جميعاً دون استثناء تنحو نحو ربط العلم بالأخلاق ، حتى في رسم المناهج التي ابتدعها المسلمون لم تغفل هذه النقطة ـ ويكفي أن تعلم أن السيرة الشخصية كانت من أهم المقاييس لقبول الرواية أو الأهلية التصدر للإفتاء أو للتعليم أو الإجازة .

ولا جدال في أن الروح الإسلامية تشجع على التعليم واكتساب المعرفة ، لكنها دائما توجه الإنسان إلى تخير الأهم فالمهم بإتقان وحكمة بغية الانتفاع بهذه المعرفة في المجال التطبيقي في الحياة . فالنظر والتطبيق ، والعلم والعمل والعقيدة والسلوك ، والمعرفة والأخلاق ، نظام من التوائم التي حرص الإسلام في كل مناسبة على الاحتفاظ به والدعوة إليه .

والفلسفة التقليدية ذاتها على يد أعلامها نحت هذا المنحى ، وأعلنت صراحة أن هناك حكمة نظرية وحكمة عملية ؛ ولا يتحقق الكمال إلا برعاية الحكمتين ، وقد أولى كثير منهم الأخلاق عناية فائقة ، لما لها من أهمية وخطورة في تشكيل النمط المراد من السلوك .

وربما كان ميدان التصوف أوضح الميادين في هذا الصدد ، حيث يبني التصوف نفسه على الأخلاق ؛ بل لقد عرفه بعضهم بأنه « الخلق ، فمن زاد عليك في الخلق ، فقد زاد عليك في التصوف » والإمام الغزالي يذكر لنا أنه حين قرأ كتب التصوف ووعى مسائله وقضاياه ، اكتشف أن ذلك لن يجعل منه صوفياً ، إذ لابد من التجربة والتطبيق العملي لمقتضيات هذه الحياة الصوفية ، وهو يورد بعض أقوال الصوفية الدالة على أن ثمار التصوف لم يحصل عليها أهله إلا بالجوع وترك المألوف

والمستحسن ، وليس بمجرد القيل والقال والبحوث النظرية ، وهذا ما دعا الغزالي إلى أن يسلك طريق التصوف ويجرب مواجيده وحالاته ويصل إلى مثل معارف الصوفية .

وقد ظن كثير من العجلين في دراستهم أن التصوف لذلك يعتبر عدوا للعلم ، وأن الصوفية أعداء المعرفة العقلية ، وقد ناصبوا التفكير النظري والبحث العلمي العداء الصريح . والواقع أن الصوفية الخلص الناضجين لم يقفوا في سبيل المعرفة ، بل كانوا على العكس من حملتها والداعين إليها والمسهمين فعلا في إثرائها . غاية ما في الأمر أن الحملة الشديدة التي شنها الصوفية على المعرفة أو العلم أو بعض الفقهاء والعلماء ، لم تكن في الواقع إلا بسبب التباين الملحوظ بين فكر هؤلاء وسلوكهم ، أي أن معرفتهم أو علمهم أعوزها التطبيق والتخلق بمقتضيات هذه المعرفة .

وبالمثل يجب أن يفهم موقفهم من العقل ، فهم ليسوا أعداء العقل بما هو عقل ، ولكنهم أعداء حصر نطاق المعرفة في وسيلة واحدة هي العقل أو الحس ، كما أنهم لا يثقون في التفكير المنتقل Descuisive في حدود القيود العقلية لعالم الشهادة ولا يرون أنه يصلح في **تحصيل المعرفة بالله وليس العلم به** . فالعقل ينتهي عند حدود إثبات وجود الباري ، وضرورة نسبة الكمال إليه بمخالفته للحوادث ، وسموه عن المثلية ، أما استشعار حضوره أو التمتع بلطفه الخفي أو الامتلاء بقربه ووصف مثل هذه التجارب ، فليس للنمط العقلي السابق المشار إليه سبيل .

ويكفي أن تعلم أن بعض الصوفية من أعلام القرن الثالث الهجري كان يردد « إن العقل إذا لم يصرف في طاعة الله انقلب عدوا لله » وقد ركز صوفية القرن الثالث والرابع هجومهم على من أسموهم بعلماء السوء ، الذين يحققون الفصل بين العلم والفضيلة .

## ثالثاً : ربط العلم بالأخلاق

ومن هنا كان لابد لنا من أن نخالف هؤلاء الذين يزعمون أنه ينبغي ألا نقيم علاقة بين العلم والأخلاق ، فلكل منهجه وغايته ، أو الذين يرون أنه ينبغي أن **نفرق بين منهج الدين ومنهج العلم ، وأن نحقق الفصل التام بينهما ، إذ أن ذلك سيؤدي إلى نفس الحال التي يشكو منها الغرب الآن ، وهي حال تدهور القيمة الإنسانية في وجه المخترعات العلمية الحديثة التي أحالت قطاعاً كبيرا من البشر إلى مجرد آلات رتيبة ، قد توصف بالدقة ، لكنها خلو من الحياة الممتلئة التي تليق بكرامة الانسان ، خليفة الله في الأرض .**

ولا يخفي أن وراء الشرور الذائعة الآن ، والخلافات المستعرة ، والحروب الناشئة ، والانهيار الأخلاقي هذا السبب الجوهري ، وهو انعدام الصلة بين العلم والأخلاق ، أو بين مقتضيات الحقيقة العلمية والمسئولية الإنسانية ، وإننا نريد في مشروعاتنا التجديدية أن يفسح للعلم مكان لائق من حيث اعتبار نتائجه الموثقة من بين اللبنات التي تشيد بناءها الفكري ، لكننا في نفس الوقت نضبط المناهج العلمية بروح أخلاقية تزيد على الارتباطات الخاصة بجوانب التخصص الفني ذاته ، وليس في هذا تقيد للعلم ، أو حد من حرية البحث ، بل هو نوع من التوجيه الهادف الذي يكفل لنا الخير والتمييز في نفس الوقت .

إن ربط المعرفة بالأخلاق هو صمام الأمان الذي يحفظ الحضارة الإنسانية ، ويصون الكرامة البشرية عن أن تعبث بها الأهواء والنزوات غير المسؤولة ، وهو الصمام الذي يضبط جماح العلم إذا عربد ، وأراد قلب المائدة على رؤوس أصحابها ؛ وذلك لأن العلم التجريبي ـ بالمفهوم الحديث القاصر ـ لا تعنيه القيم ، بل ولا يهمه الإنسان في قليل أو كثير ، ولذلك لا أمل في أن يدرك هذا العلم بهذه

الصورة حقيقة الإنسان ومكانته ، ولا عجب أن نراه ما يزال يعتبره مجرد ظاهرة من ظواهر الكون شأنه في ذلك شأن سائر الظواهر التي يمتليء بها العالم .

والدعوة إلى تحصيل العلم للعلم أو المعرفة دعوة ذات حدين ، أو تقبل تأويلين ، نسلم بأحدهما ونرفض الآخر .

فإن أريد بهذه الدعوة أن تدأب في تحصيل المعرفة لما في المعرفة ذاتها من قيمة في تطوير الحياة ، ويكون هذا وحده سبباً كافياً لضرورة تحصيلها دون أن يشفع ذلك بما يمكن أن تثمره من فائدة ـ إذ أنها في حد ذاتها فائدة ، ولا يمنع ذلك من أن يعضد رغبتنا في المعرفة ما يعقد عليها من آمال ، وما يمكن أن تثمره من إسعاد ـ نقول : إذا أريد بهذه الدعوة هكذا ، فنحن نقبل هذه الدعوة ما دامت لا تشترط الانفصال والتدابر بين المعرفة ومقتضيات الأخلاق .

أما إذا أريد بهذه الدعوة أن تهمل القيم ، وتتجاهل المحصلات الغائية للمعرفة ، وأن يكون تحصيل المعرفة لمجرد إشباع الفضول ، وتغذية النزوات والأطماع ، وحب السيطرة والطغيان ، فإننا نرفض هذه الدعوة لعدة أسباب خلاصتها : أن المرحلة التي نمر بها الآن تفرض علينا تسخير العلم لتحسين واقعنا ، وأن القيم والمباديء الأخلاقية لا تتعارض مع مقتضيات المناهج العلمية أو نتائج تطبيقاتها .

ويجب أن نؤكد هنا ـ كما أكدنا مرارا فيما سلف لنا من كتب ـ أن العلم ومناهجه ليسا بحكم طبيعتهما من أعداء القيم أو الأخلاق ، وعلى النقيض من ذلك نجد أن مناهج العلم أقرب في روحها إلى الأخلاق من حيث تحري الصدق والحقيقة والنزاهة والحيدة والموضوعية والدقة والصبر والتثبت ، والحرص ، وما إلى ذلك . وهي كلها فضائل أخلاقية ، تساعد على تبني نظائرها من الفضائل الأخرى التي يغفلها كثير من العلماء في العصر الحديث بدعوى ضمان حرية البحث

المطلقة ، وقد أثبتنا في غير هذا الموضع خرافة فكرة « الحرية المطلقة » في البحث أو في الفكر فلا داعي لأن نورد ذلك الآن بالتفصيل .

ويكفي في تلخيص هذه الميزة ـ ميزة ربط المعرفة بالأخلاق ، أن نقول : إنها الخطوة الحقيقية نحو تحقيق السلام العالمي على أتم وجه وأكمله ، وليس تحقيقه في نطاق « الشرق الأوسط » وحده ، أو أية منطقة على حدة ، إذ أن بلاء العالم اليوم ، وتعدد صوره القاسية العامة على النطاق الدولي ، ينبغ في الواقع من الفصل بين المعرفة وما تستتبعه من تقدم مادي وبين الأخلاق وما تفرضه من مباديء وقيم .

## تأصيل الذات

ـ أما تأصيل الذات ، وتمكينها في دنيا الحقيقة ، وربط دائما بالمبدأ الأعلى الثابت الذي هو « حقيقة الحقائق » فيتجلى فيما يلي :

مما لا شك فيه أن لكل إنسان ركيزة من الاعتقاد تقف خلف أفكاره وتصوراته وأنماط سلوكه ونوع نشاطه في مجتمعه . ولا نستثنى من ذلك « الملحد » ، لأنه في الواقع يستند إلى نوع من الاعتقاد ، حتى وإن كان اعتقادا بفساد الاعتقاد ، وهذا ما قد نسميه « بالاعتقاد السلبي » على أن كل ملحد ـ كما أسلفنا ـ لا يخلو من عقيدة في شيء ما ، أو شخص ما ، أو قانون ما أو صورة ما ، ونحن نصفه بالإلحاد لإنكاره العقيدة المشهورة لإله المعتقد ، أو للإله الذي وردت بصفاته الأديان الكبرى .

ومما لا شك فيه كذلك أن الأفكار حول الإله تتفاوت ضعة وسموا كما سجلها لنا التاريخ . وليست أسمى فكرة عن الإلهة إلا قمة تاج تشهد لحقيقتين : أولاهما أنها تمثل في النهاية النتيجة العامة التي إنتهى إليها جهاد الإنسان العقلي والروحي ، وثانيهما أن هذه الفكرة الأسمى جديرة بجوها الخاص بأن تتخذ الخلفية الأساسية

التي يصدر عنها من يريد لأفكاره أن تسمو ، ولعلمه أن ينفع ، ولسلوكه أن يحمد ، ولحضارته أن تتوطد .

وفي ضوء ما سبق يمكننا أن نقول من موقف الحيدة والموضوعية أولا ، ومن موقف الثقة الإيمانية المدعمة ثانيا أن الانبثاق الحقيقي للتجديد الذي يمكن للذات ، ويؤصل الإنسان هو الانبثاق من الإسلام ، لأن فكرة « الإلوهية » في الإسلام تفوق ما سبقها وما تلاها من أفكار . وبغير أن نمس الحقيقة التي تشير إلى أن الإله الواحد هي عقيدة سائر الأديان السماوية ، وبغير أن ندخل في تفصيلات أسباب الإنحراف بهذه الفكرة عبر التاريخ نود أن نشير في إيجاز مركز إلى بعض الأنماط الفكرية حول الإله ، مقارنة بنظرة الإسلام الخالصة ، حتى يتبين لنا في النهاية القيمة « الحقيقية » للصدور عن هذه النظرة .

إننا نستبعد من ميدان هذه الأنماط البدائية ، التي نراها نحن مظاهر إنحرافات ضاربة في القدم ، ويراها البعض الأصول الأولى لفكرة الألوهية .

والفرق بيننا وبينهم أننا نعتقد أن هذا الكون لم يخلق فيه الإنسان عبثاً ، ولم يدخل إلى الوجود سدى ، ولا يعقل أن يكون وليد الصدفة ، بل لابد له من موجد وخالق ، ولابد لهذا الخالق من أن يتصل بخلقه ويعلمهم ويرعاهم ويتعهدهم كما سائر الظواهر بما أودع فيها من أسرار وقوانين ولا يعقل أن يكون الإنسان على صلة فعلية بإله واحد مثلا ثم يدعو إلى عبادة أصنام أو حيوانات أو بشر أو ظواهر طبيعية ؛ وإنما المعقول أن تكون هذه العقيدة البسيطة الواضحة قد تشوهت عبر الزمن وتطاول العهود ؛ ومن أجل ذلك تتابعت الأديان السماوية كمحاولات متكررة للتصحيح والتذكير بالحقيقة الأصلية الأولى .

أما هم فيعتقدون أن الإنسان وجد بين ظواهر الطبيعة القاهرة ، فخافها ورهبها ثم عبدها وقرب إليها القربان ، وما إلى ذلك . وقد يشهد لرأينا أن جميع

الوثنيين ومعددي الآلهة كانوا يفاضلون بينها لينتهوا إلى إله واحد ، إن لم يكن على المستوى اللائق من الوجهة السماوية فهو على كل حال إتجاه إلى التوحيد مما يشهد بأن الفطرة أو الأصل هو فكرة التوحيد ، ثم تأتي ذلك الصفات التي يخلعها الإنسان على الواحد ، فتتدخل الرغبات والطبائع البشرية . ومع ذلك فدعنا من هذه الصور البدائية التي لا تخدم غرضنا الآن ، ولنعرج على أهم الأديان والمذاهب لنتلمس فيها فكرة الإله ونوازن بينها وبين فكرة الإله في الإسلام .على أننا يجب أن ننبه إلى أن مصادرنا في فكرة الإله في هذه الأديان أو المذاهب هي المصادر الأصلية ما أمكن ، بصرف النظر عما إذا كان قد اعتور هذه المصادر بعض التحريف أو النقص أو لم يعتور .

## فكرة الاله في المذاهب الاغريقية :

ليس هنا موضع التعـرض لفكرة الإله عند الإغريق بالتفصيل ، لأن ذلك يخرجنا عن النقطة الأساسية التي نريد التركيز عليها ، ولذلك نلخص رأينا في هذا الصدد ، مدركين ما في هذا التلخيص من تجاوز لنقاط عديدة جوهرية ، لكننا مع هذا التلخيص نقدم شهادة كاتب تفرغ فترة طويلة للبحث في ظاهرة الصلاة في جميع الأديان وأنواع هذه الصلاة .

بالرغم من أن الروح الدينية الناضجة في الفترة الكلاسيكية اليونانية التي أعقبت حركة النقد العارمة ، قد استبعدت كل الملامح الخيالية المعروفة التي كانت تزخر بها آلهة هوميروس ، فإن الآلهة ـ مع تعددها ـ احتفظت بصفات مثل التشخص والتفكير والشعور والحياة الروحية على النمط الإنساني . ولقد جعل الشبه القائم بين الإنسان والإله أساسا لإمكان إنشاء علاقة بينهما ، وقد علق بعض الباحثين على الموقف اليوناني من الإله بأنه « لا يشبه موقف هؤلاء الذين يستشعرون المحبة المتبادلة بين الأب وإبنه كما يبدو في المسيحية ، ولكنه موقف الصداقة التي

تتعادل فيه كفتا الميزان »[1] .

أما التصور الفلسفي للإله في الفكر اليوناني فهو ينتهي عند أرسطو مثلا بقطع الصلة بين الإله والعالم في كينونته ، والإقتصار على الربط العلي أو السببي باعتباره « المحرك الذي لا يتحرك» وفي هذا التصور تتلاشى تماما عناصر الإيجابية والفعالية والتأثير الذي ينبغي أن يكون للإله ، وتختفي مع ذلك مبررات نشدان التقرب أو التأسي بما يرسم من مباديء أو يسن من قوانين ، وبذلك يفقد الإنسان أهم وازع ، وأكفأ حاث ، وأعمر مصدر لجهاده وآماله التي تتناسب مع قيمته وكرامته . لقد جعل أرسطو أجل عمل للإله هو التأمل ، ولذا جعل « التأمل » قمة السعادة الإنسانية من حيث تشبيهه بعمل الإله ، وفات أرسطو أن هذه النزعة الأرستقراطية التي صدر عنها لا يمكن أن تطبق على الإله ، إن كان حقاً وفياً لمباديء منطقه الذي وضعه .

إن تحقير العمل وإعلاء التأمل مبدأ استولى على عقليات يونانية كثيرة ، كما استولى على أمم وطبقات عديدة ، وهو يعمي عن تقدير قيمة العمل الذي هو في الواقع تجسيم وتجسيد وتطبيق للتأمل .

وأن الفرحة الحقيقية التي يشعر بها الإنسان ليست في مجرد التأمل ، وإنما تغمر الفرحة الحقيقية قلب الإنسان الذي يرى بعينيه ويلمس بيديه ويجرب بنفسه نتائج فكره وتأمله شاهدة شاخصة فارضة نفسها على الواقع .

## فكرة الإله في اليهودية والمسيحية

بالرغم من الأصل السماوي لفكرة الإله في هاتين الديانتين إلا أن التصور الإلهي فيهما قد اختلط بإضافات متدرجة بعدا فيها تماما عن هذا الأصل ، دون أن يحقق بذلك إعلاء لهذا التصور ، أو إثراء للإطار الفكي المنشود .

(١) أنظر F. Heiler, Prayes, PP. 84 ff. والفصل الثالث كله مهم في هذا الصدد .

فتصور الألوهية في التراث اليهودي يتأرجح بين مستويات عديدة ممتدة من القول بإله قبلي أو صنم أو وثن يحمي حمى شعبه أوقبيلته،إلى القول بإله واحد خالق للكون ، كما دعت إلى ذلك سلسلة الأنبياء المبعوثين في بني إسرائيل . ومع أن سيدنا موسى عليه السلام قد أتى إليهم بمباديء محددة وصفات معينة تتصل بالإله ، إلا أنهم ـ كعادتهم دائما ـ وقعوا في حياته وفي وجوده بينهم في عبادة العجل ، وربما كان الأصح أنهم استعادوا تلك العبادة التي كانت معهم منذ كانوا بمصر . وتوجد في سفر الخروج صفات بشرية مخلوعة على إله إسرائيل ، ويحدد بعض المؤرخين تطور الفكرة عن الألوهية في اليهودية بمرحلتين : مرحلة ما قبل بناء الهيكل ومرحلة بناء الهيكل .

ومهما يكن من أمر فقد اختلطت العقيدة النقية في التوحيد والتنزيه بترهات جيران اليهود الذين سارعوا في قبولها ومزجها بعقيدتهم بحيث يمكن أن يقال بحق : إن مثل هذه العناصر قد هبطت بالتصور الإلهي وأنزلته من مرتبته الحقيقية . ويكفي أن تطالع الصلوات والأدعية الموجهة إلى الله لتدرك صدق رأي بعض الباحثين في أن معظم الصفات المنسوبة إلى ( يهوه ) إسم الإله في اليهودية تصور في الحقيقة صفات اليهود أنفسهم أكثر مما تصور الصفات الإلهية »[1] وبذلك يمكن القول بأن اليهودية كدين سماوي لم تحافظ على نقائها ولم تنج من الموروث .

---

(١) لقد نسبوا الولادة إلى الله ، كما نسبوا إليه حب التدمير ، ويذكر القرآن أيضا أنهم وصفوا الله بالبخل حيث قالوا « يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ، ينفق كيف يشاء . . . » سورة المائدة / ٦٤ .

ارجع في بسط فكرة الألوهية في اليهودية الى كتاب Mistory of the Hebrews وكتاب The Legacy of the Ancient World. وكتاب : Hebrew Literature وكتاب الإسلام والسعادة/ ٣٩٥ وما بعدها ، وكتاب : حكمة الأديان الحية ، وقارن كتاب « اليهودية » للأستاذ الدكتور أحمد شلبي وخاصة ص ١٥٨ وما بعدها .

أما فكرة الإله في المسيحية بالرغم من مرورها بأطوار عديدة نالت من التصور المبسط الأصلي . فقد سلطت عليها التحليلات الفلسفية على يد الفلاسفة المدرسيين ، حتى تركت الفترة التي تلت المرحلة الأولى للمسيحية آثارها على فكرة الإله فيها . وتسمع بين الحين والآخر دعوات لإثراء المذهب المسيحي لفكرة الألوهية عن طريق استغلال نمو المعرفة الإنسانية وما أدت إليه من كشوف مذهلة .

وبالرغم من ذلك فالموقف المسيحي بالنسبة للتصور الإلهي لا يمكن أن يدعي الكمال مهما بلغت ضخامة الجهود التي بذلت وتبذل في سبيل تأييد فكرة التثليث ، أو فكرة التجسد الإلهي أو الحلول الرباني ، والتقيد بالهيكل أو بالناسوت البشري ، فداء وتخليصاً للآدميين جميعاً من الخطيئة الكبرى التي توارثتها الأجيال عن آدم . وليس الغرض هنا مناقشة هذه الفكرة بالتفصيل ، وإنما يهمنا أن نقول أن تحليل التصور المسيحي للإلوهية ينتهي بنا إلى القول بأن بعض عناصر هذا التصور قد يرجع بها إلى اليهودية وأمشاج أخرى ، أما الأفكار المجردة وصور التعبير المختلفة فقد تدين للتأثير اليوناني ، وإن كان ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بأن التجارب التي خاضتها الكنيسة خلال العصور المختلفة قد أثرت في لاهوتها بدرجة كبيرة[1] .

ولا نعتقد أن فكرة إحلال الله في أية ظاهرة كونية مهما جلت يعتبر تساميا فكريا ، أو تنزيها عقليا أو وجدانيا للإله الجدير بالإجلال والمحبة الضارعة ، كما لا نعتقد أن فكرة الخلاص من الخطيئة الأصلية تتساوق مع المكانة التي وضعها الله للإنسان ، والكمال الذي استحقه الله بالذات . فخطيئة السلف ـ إن صح عدم غفرانها ومحوها ـ لا يرثها الخلف الذين لم يرتكبوها أو يشاهدوها أو يساهموا فيها كما

(١) ارجع في ذلك إلى Encyc. of Religion and Ethics, art Divinity. وقارن الفصل لابن حزم ٢ /٤٨ وانظر : ليونارد هودجسون L.Hodgson في كتابه مذهب التثليث The Doctrine of Trinity (Caral Lecture) وقارن أيضاً Short Hist. of Christ. .

يقضي بذلك منطق العدالة الحقة ، والقسطاس المستقيم ، فأين بدأ كهذا التصور من المبدأ القرآني ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ .

ويبرز القرآن هذا المنطق على ألسنة البشر في معرض الافتراض وذلك في آية الميثاق الذي أخذ على الخلائق وإستشهادهم على ربوبية الله سبحانه ، ويعلل الله جل جلاله أخذ هذا الميثاق على كل فرد من أفراد البشر بألا يحتج أي إنسان بأن سلفه أو أباه هو الذي أشرك وخالف ، أما هو فقد تبع أباه ولم يبتكر هذا الإشراك أو الإنحراف : يقول القرآن : ﴿ . . أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ( **عن هذه الحقيقة، وهي ربوبية الله** ) أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾[1] ؟

آن غرس الإحساس بالذنب والخطيئة ، وإن كان يصلح في حمل النفس على التطامن والتواضع ، إلا أن إفهام الإنسان بأنه محطيء ؛ وأن خطأه سوف يتحمله آخرون يفتدونه ويخلصونه من عواقب هذا الخطأ ـ هذا الإفهام لا يشجع على الإقدام والثقة بالنفس ، بل هو أولى أن يزين الدعة والإتكال والقناعة في الطموح .

## فكرة الاله في الإسلام :

فإذا انتقلنا إلى الإسلام وجدنا الصراحة والوضوح والحسم إزاء وحدة الإله ، ومخالفته للحوادث : وإذا كانت الأولى إيجابية فالأخرى سلبية . ويتجاذب قطبا الإيجابية والسلبية تصور الألوهية في الإسلام بما يشهد في جزم ويقين بأن الله

(١) سورة الأعراف/١٧٢

فوق المعايير والأقيسة والحدود والموازين والتصورات في ذاته الأقدس ، وأقرب من حبل الوريد ، « ويحول بين المرء وقلبه » .

ومعنى ذلك أن الله تعالى في ذاته منزه عن لحوق الخواطر وإدراك البصائر ، ولكنه في صفاته وأفعاله مؤثر مباشر قريب مسيطر محيط فعال لما يريد . وبعبارة أخرى يقوم التصور الإسلامي الصحيح على مراعاة جانبي التنزيه والتشبه ( ويقصد به هنا التقريب اللفظي دون أن يتحد المعنى عند الاستعمال في جانب الإله ، والمعنى المستعمل في جانب الإنسان ) ولذا أفضل كلمة « التثبيت » بدلا من التشبيه لما قد توهم من المماثلة بين الله والخلق . وقد نبه بعض علماء وصوفية القرن الثالث الهجري على تفضيل هذه اللفظة التثبيت .

ونلاحظ أن الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الإسلامية بالنسبة لتصور الصفات الإلهية إنما جاء من محاولة تغليب أحد الجانبين ، والعناية به على حساب الجانب الآخر ، وذلك بأن يغرق الإنسان في التنزيه وإبعاد الإله عما يظن أنه غير لائق ، ويتمادى الإنسان في السلب حتى يبدو الإله في نظر هذا المغرق المغالي وكأنه فكرة مجردة ، لا إله فعال . وكذلك بأن يتطرف في جانب التشبيه أو التثبيت حتى ينتهي تصوره بنسبة الجسدية للإله كما فعل الحشوية والمشبهة . وكما فعل الغلاة في نفي الصفات جميعا عن الإله بالنسبة للجانب الأول ، وكذلك بعض الفلاسفة المتطرفين .

وليس من الصحيح ما يعتقده بعض شراح المسيحية من أن مذهب الحلول incarnation ، كما طوره اللاهوتيون في الكنيسة الشرقية على أساس فكرة اللوجوس خير وسيلة أو محاولة للملاءمة والتوفيق بين فكرتي التنزيه والتشبيه . وبناء على ذلك تعتبر الطبيعة أو الماهية الباطنة للإله حباً فياضا تمثل في حياة عيسى وفي موته على

السواء مع تمثيل ذلك بفكرة الروح الفعالة ( التي نص في المسيحية أحيانا على أنها اللوجوس ) .

إذ يقال : كيف تكون نسبة ما لا ينبغي إلى الإله ملاءمة بين التنزيه والتشبيه ؟ اللهم إلا إذا أريد بالملاءمة هنا التضحية بالتنزيه في سبيل التشبيه . ومما يؤيد هذا الغرض أن بعض الدارسين من المسيحيين يدعو فعلا إلى تخليص التفكير الديني المسيحي من فكرة « التنزيه » الذي يسعى إلى تعظيم الله عن طريق صلة بالعالم . وجعله غنيا عنه ـ وفي ذلك خلط واضح كما ترى . فالفصل بين الله وبين العالم شيء ، وغنى الله عن العالم وعدم حاجته إليه شيء آخر .

إن الملاءمة بين طرفي التنزيه والتشبيه تحققت في التصور الإسلامي بوحي من الإسلام نفسه الذي تحدث عن الله من الناحية الترانسندنتالية ( المتسامية ) Trancendental التي تلائم التنزيه ، ومن الناحية الإيجابية الفعالة المؤثرة تأثيرا مباشرا في دفع الحياة وتطويرها . لقد حذر الثقات من مفكري الإسلام من التطرف في أي من الجانبين على حساب الآخر ويقول كبير منهم « لا يخرجنكم تنزيه الله إلى التلاشي ، ولا يخرجنكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء » .

وهذا يضع في اعتباره أن الصفات الإلهية ، التي هي ميدان الربوبية ـ وهي من الكلمات المتضايقة ، حيث تتطلب بوجودها مربوباً أو مخلوقاً ـ هذه الصفات الإلهية تمثل حقاً ميدان اللقاء والعلاقة بين الإنسان وربه وهو من آثار هذه الصفات الإلهية التي حدها بعض الباحثين بأنها صفات الفعل وليست صفات الذات .

وذهب بعضهم إلى حد أن أعلن أن كل أحكامنا وأخبارنا عن الله يجب أن تفهم في ضوء مبدأ النسبية ، بمعنى أنها تمثل مقدار بصر وإدراك صاحب هذه الأحكام أو الأخبار ، ولا تصور بحال ما ، حقيقة الإله في علاه وتقدسه . ومن ثم

كانت ، وما تزال ـ ولن تزال ـ الذات الإلهية في جلالها وكمالها أبية على صيد أي خاطر ، وإدراك أي عقل أو إحاطة أي فكر .

وفي التصور الإسلامي العناصر اللازمة التي تهدي وترضي سائر الجوانب الإنسانية ، أو الكفايات البشرية . ففيه التسامى إلى أبعد نقطة في التنزيه وضروب الكمال كما ينبغي للجانب الإلهي ، وفيه الفضل والرعاية والولاية وإمكان قيام الودّ دون اختلاط أو اضطراب أو هبوط ، وفيه الإعزاز للإنسان بمسوغات الحرية والعلم ، وفيه استمرار الفاعلية وتعدد الشئون التي يليها فعل الله وعلمه ، وفيه إفساح المدى الغائي لمصير البشرية يتبنى الإسلام فكرة دوام الترقي حتى في الجنة في الآخرة .

ولعل أطرف ما يروى في هذا الصدد قول بعض علماء المسلمين : إن العلماء لا يستغنى عنهم حتى في الآخرة . فلما قبل لهذا العالم : إن الناس يعلمون أنهم محتاجون إلى العلماء في الدنيا ( سواء كانوا علماء دينيين يرشدون الناس إلى ما يصلح حالهم في الدنيا والآخرة ) ، أما أن يحتاج الناس إلى العلماء في الجنة أو في الآخرة فذلك ما لا تظهر حكمته ولا يتضح معناه ـ لما قيل لهذا العالم هذا الكلام ، أجاب بقوله « إن أهل الجنة قد يستوفون أغراضهم مما قدم إليهم من أوجه النعم ، حيث لم يخب لهم طلب بل لبيت جميع رغباتهم ، حتى إذا استنفدوها ولم يعرفوا ماذا يطلبون ، بل لأن لكل منهم حداً في معرفته بالله وما ينبغي له ، وما يتناسب أن يطلب منه في هذه المرحلة ـ لجأوا إلى العلماء بالله ليرشدوهم إلى ما ينبغي أو ما يمكن أن يطلب لهم في تلك المرحلة التي يعيها العلماء[1] .

---

(١) انظر هذه القصة في كتاب « الجنة في وصف الجنة »لابن أطفيش/ ٦٧ ،وقد ورد نظيرها منسوبا إلى سهل التستري ، كما ورد ذكرها على أنها حديث نبوي ، لكني لم أعثر عليه في الصحاح وبالنسبة للتصور الإلهي في الاسلام ـ مع مراعاة تلاحم ميادين الفكر الإسلامي الأربعة ، ومع مراعاة الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ارجع إلى بعض كتب الفارابي مثل آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحصيل السعادة ، والدعاوى القلبية ، ولاحظ فكرة الفارابي في تعليل عدم القدرة على

ونلخص هذه النقطة بقولنا أن الاستناد إلى فكـرة الألوهية كما يعرضها القرآن في أنقى صورها ، وكما يعرضها رواد الفكر الإسلامي يحقق للتجديد الفكري كسبا عظيما من حيث التأصيل والتمكين ـ وبذلك نكون قد استوفينا الحديث عن الملاحظة الأولى التي أبديناها في صدر حديثنا عن بعض التأملات حول التجديد . وبقى أن نقول أن الانبثاق من النظرة الإسلامية وفاء للحقيقة ، ولكنه يفرض علينا أن نسلم أيضا بضرورة تعدد مستويات التجديد ، إعترافاً بإختلاف مستويات الناس الفكرية والوجدانية ، وليس في هذا نزعة أرستقراطية أو برجوازية ، ولذلك تفصيل في كتاب آخر .

ثانيا : ومن الملاحظات التي نود التنبيه إليها ضرورة تبادل العون بين المناهج المختلفـة، تمكينا للعربي المسلم من الانتفاع بحصيلة تطبيق هذه المناهج ، في تناسق وتناغم ، يكفل رؤية الحقيقة في صورها وجوانبها المتعددة . وبديهي أننا لا نعني بذلك الخلط بين المناهج الذي يؤدي إلى الفوضى والاضطراب في البحث والدراسة .

إننا نعني محاولة الباحث أو الدارس أو المفكر أن يستقصي الميادين الأخرى المتاخمة لنطاق بحثه أو موضوعه ، للاستئناس بها ، وإحاطة موضوعه بأضواء

---

إدراك الله إذ يقول « إنه ( أي الله ) من جهته غير معتاص ( صعب ) الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوي عقولنا نحن ، ولملابستها المادة والعدم ، يعتاص إدراكه أو يسعر علينا تصوره ، ونضعف عن أن تعقله على ما هو عليه . **فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام** » . أنظر أيضا مقالات الإسلاميين للأشعري ، ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيميه ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي وكلام سهل بن عبدالله التستري ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، ورسالة التوحيد للامام محمد عبده . وقارن تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال ، ترجمة عباس محمود ، وغير ذلك من كتب الفرق أو الملل والنحل .

كاشفة تيسر عليه الوصول إلى الحقيقة ، وتعوض النقص الذي قد يشكوه من ضيق الأفق الذي يتحرك فيه نتيجة للإلتزام بتخصصه الجزئي الدقيق .

إن غاية ما نريد الوصول إليه في أي مشروع تجديدي للفكر هي إثراء وجودنا الإنساني ، وإستثمار حقيقة الحياة معنى ومفهوما وذوقا ، وذلك لا يكون بتقطيع أوصال الحقيقة ، بل بمحاولة الربط بين أجزائها وإظهارها بمظهر الوحدة المنتظمة الشاملة .

إننا على عكس ما يدعو إليه بعض الدارسين ـ نرفض الإصرار على الفصل دائما بين الحقيقة الواقعة Fact وبين القيمة Value ولا نرى مبررا علميا واحدا لضرورة هذا الفصل ، لكنا بمقاومتنا هذا الفصل لا نقصد إلى إحالة الحقائق الواقعة إلى مثاليات مجردة أو خيالية ؛ ولا نقصد مسخ القيم والهبوط بها إلى مستوى الحس المقيد ، دون أن يكون هناك النموذج الأمثل للقيمة .

وإذا جاز لنا أن نجزيء الظاهرة ، وأن نفصل بين المترابطات أحيانا لغايات علمية تخصصية ، فإنه لا يجوز لنا ـ وقد فعلنا ذلك ـ أن ندعي أن نتائجنا تمثل الحقيقة الكاملة لهذه الظاهرة أو تلك ، ولنضرب لذلك مثلا بمعالجة مشكلة خاصة تتعلق بالنفس الإنسانية في ميحط علم النفس التحليلي أو علم النفس العلاجي Psycho-Therapy and Psycho-Analysis .

إننا إذا طبقنا مبدأ الفصل الحاسم بين الواقع والمثال ، فلن نرتضي إلا ما يقع عليه حسنا وما نشاهده فعلا من أعراض تصحب هذه الظاهرة أو تلك .

ولا جدال في أن ما نراه أو نلاحظه أمر حقيقي واقعي ، لكن الملابسات الخفية التي كان لها نصيب في تشكيل الظاهرة ـ موضع البحث ـ تظل خفية مادمنا مصرين على الاقتصار على الجوانب الموضوعية مجال الملاحظة والتجربة . وهذا

يصدق بصفة خاصة على كل موضوع يتصل بالإنسان بما هو إنسان ، ولذلك رفضنا كل المذاهب التي تعتبر الإنسان مجرد ظاهرة طبيعية ، يمكن فهمها تماما عن طريق تطبيق المنهج التجريبي المقتصر على الملاحظات والتجارب الحسية ، وشأنه في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية الأخرى ، بل إننا لنذهب إلى أبعد من ذلك حين نرى أن الظاهرة الطبيعية نفسها وإن كانت تصلح أن تكون موضوعا علميا بالمعنى الحديث ، بمعنى أنها تقبل تطبيق المنهج التجريبي - فهي إلى جانب ذلك تحمل معاني أخرى لا تتصل بمعطيات التجربة الحسية أكثر من إتصالها بالجانب الميتافيزيقي ، وبخاصة عندما يريد أن تكون معرفته كاملة شاملة .

ويجب ألا يساء فهم هذا القول ، فيظن مثلا أننا لا نثق في الطرق أو المناهج العلمية التجريبية ، فإن ذلك أبعد ما يكون عن الحسبان . كما لا ينبغي أن يظن أن المنهج العلمي غير كاف في حدود ما أريد منه ، وهو وصف وتفسير سير الظواهر بأسبابها ونتائجها ، دون الدخول في محاولة السير بتعليلها إلى أبعد مما تعطيه الملاحظة أو التجربة . فالواقع أن المنهج العلمي وفيٌّ بذلك كله بالنسبة للعالم المتخصص تخصصا دقيقا ، ولكن هذا العالم - من جهة أخرى يفيد كثيرا إذا ما رأى - خارج نطاق تخصصه - بعض الاحتمالات والتفسيرات والتعليلات الأخرى الواردة فيما وراء ميدانه . ولعل أقل ما يستفيده هو أن يعلم أين تقع نتائجه وحقائقه من نتائج الأخرين وحقائقهم في هذه الصورة العامة التي تفوق في عمومها المدى الذي وقف عنده العالم .

وفي اختصار وصراحة قاطعة ، نرى أن تبادل العون بين المناهج ونتائجها في الميادين المختلفة للمعرفة الإنسانية يعتبر عاملا أساسيا وجوهريا في إثراء حياتنا الفكرية والعلمية ، وذلك أهم عمد النهضة والتقدم . كما نرى ضرورة التفرقة بين تبادل العون ، وبين الخلط في المناهج وفي النتائج ، لأن ذلك سبيل الفوضى

والبلبلة العلمية . وإذا كنا قد أشرنا إلى أن العالم يفيد باستطلاع وجهات النظر خارج ميدانه ، فلسنا نعني بذلك أن يقحم في نتائجه العلمية ما لم تؤده إليه التجربة ، وإنما نعني أن نتيح له أنسب الفرص لإمكان فهم معطيات التجربة وأبعادها الحقيقية .

وقد يقول قائل : إن للعلم منهجه ومشكلاته ونتائجه المحددة ، فماذا تطلب من العلم أو العالم بعد هذا ؟ ولماذا تصر على تبادل العون بين المناهج ؟

وللإجابة عن ذلك نقول : : إننا لا نطلب من العالم أن يترك منهجة أو قضاياه أو نتائجه ، متخليا عنها ليتبنى غيرها . وإلا كنا متناقضين مع أنفسنا ، حيث نطلب من العالم أن يكون عالما دون علم !

إن كل ما نوده هو أن يضع العالم نصب عينيه احتمالات النتائج الأخرى التي توجد خارج ميدان تخصصه ، فربما فتحت له هذه النتائج آفاقاً أخرى تضاعف من كفاءته وفرص نجاحه في إنجازاته اعلمية ، فإن لم تكن فائدتها العلمية مباشرة بالنسبة لتخصصه الدقيق ، فمن المؤكد أنها لا تضره ، بل إنها تعطيه على أية حال ما يضاف إلى معرفته بما يدور حوله .

ومن قال إنه لا سبيل إلا عن طريق المعمل وحده فقد ضيق واسعا وحجر على طاقات أخرى يتمتع بها الإنسان ، دون مبرر علمي صحيح ، فقد وجد الإنسان لاستخدام كل طاقاته وإشباعها لا لتعطيلها وإذبالها .

ثالثا : ومن الملاحظات الهامة التي يجب أن توضع في الاعتبار ضرورة تضمن النظام الفلسفي الجديد مشكلاتنا السياسية والأخلاقية النابعة من صميم وجودنا وبيئتنا في إطار يدل على عمق إدراكنا لذواتنا وحقيقتنا الإنسانية . ولا يتم ذلك إلا

بتتبع العناصر الأصيلة الثابتة الموجودة في تراثنا حول النموذج الإنساني ، ومحاولة استكمالها أو تعديلها إذا إقتضت ظروفنا الراهنة ذلك .

وليس أدل على القيمة الكبرى والأهمية العظمى التي نعلقها على اكتشاف الذات من أننا نجد أن كثيرا من المحاولات الفكرية في المحيط العربي الإسلامي ركزت على هذا الهدف المتعلق بحقيقة الإنسان ، تمهيدا لاكتشاف الذات ، وتحتل البحوث النفسية مكانا مرموقاً في فكرنا العربي الإسلامي ، وإن كانت تبدو في بعض ميادينه أهم وأوضح منها في البعض الآخر . ونعني بذلك أن هذه البحوث والآراء النفسية تتجلى أبرز ما تكون في ميدان الفلسفة المدرسية أو التقليدية وفي ميدان التصوف ، وليس لها مثل هذا الحظ في ميدان أصول الفقه وعلم الكلام .

ومن الأهمية بمكان أن نراعي معالجة المشكلات الجوهرية الحقيقية التي تعترضنا ، وأن لا يذهب بنا الواقع الفكري إلى معالجة مشكلات مفتعلة أو بعيدة عن واقعنا ؛ إذ نحن نرفض معالجة مشكلات وهمية تنتهي إلى هذه النظرة التشاؤمية الساخرة ، والقاتمة معا ؛ لأن هذا اللون الفكري يثبط العزيمة ، ويزعزع الثقة ، ولا يقدم شيئا إيجابيا يمكن أن يفيد ، كما أنه في النهاية جناية على الحقيقة وعلى الأمة .

إن من واجبنا أن نولي الدراسات الأخلاقية عناية خاصة في جانبها التطبيقي وربطها بالمقتضيات النهائية التي ارتضيناها للذات الإنسانية والمؤمنة في صدق ووعي بقيم الخير والحق والجمال . ولا يعني ذلك أن تكون أنماط سلوكنا الفعلية مصدر إلهام لقيمنا ، بل على العكس من ذلك ينبغي أن نرتقي بأنماط سلوكنا إلى الصورة المثلى المرتضاه في نظريتنا الموسعة وكشفنا النهائي لذاتنا .

ولن يتم ذلك بصورة مرضية إلا باستعراض التراث الفكري ، وإعادة فهمه في ضوء متطلبات عصرنا ، على ألا نقتصر على ميدان واحد من ميادين هذا

التراث . ولابد أن نقبل على الفهم والانتقاء بروح نزيهة لا يعنيها إلا إيثار الحق الذي يمنح الاستقرار والاطمئنان ، ويصحح السلوك ويهدي الوجدان ، ويسهم بدور إيجابي في تصحيح مسار الحضارة البشرية ، وتحقيق التوازن فيها بين المادة والروح في إطار ما يفي بالغرض ، وفي ضوء المفاهيم الملتزمة المستمدة من صريح نصوصنا المقدسة .

# الباب الثاني

# التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي

# مصادر الفكر الإسلامي

لقد تعددت وتعارضت آراء الباحثين حول مصدر أو مصادر الفكر الإسلامي أو بعبارة أدق « الفلسفة الإسلامية » . فمنهم من رأى ـ كما سبق ـ أن الحركة الفكرية لمدارس علم الكلام الأولى هي الأب الشرعي للفلسفة الإسلامية ، التي استقت فيها بعد من ينابيع فكرية أخرى ، وأهمها وأعمها الفلسفة اليونانية . ويرفض بعضهم هذا الرأي ، بحجة أنه لا يقدم تفسيرا واضحا لأي من الفلسفة أو علم الكلام في الإسلام .

إن علم الكلام ـ في رأي هؤلاء ـ قد يشحذ الذهن ، ويطور مهارة الجدل ، ولكنه لا يقود إلى طريقة منظمة للتفكير العقلي ، ولعل أهم ما يستند إليه هؤلاء هو ما سجله التاريخ من الصراع والحرب بين الفلسفة وعلم الكلام ، بالرغم من أن هؤلاء يعترفون أن علم الكلام تبنى كثيرا من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية ، نوع من تبادل الأسلحة بين المتعارضين .

وهناك رأي آخر مؤداه أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية بلسان عربي ، وقد زينت بأفكار أخلاقية ودينية أملتها ديانة التوحيد ( الإسلام ) وهذه الإضافات التي لا تشكل في رأي هؤلاء جوهرا ولا أساسا في هذه الفلسفة . . يمكن الحكم لها أو عليها تبعا للمزاج الشخصي للباحث .

ولعل أقرب الآراء إلى الاعتدال هذا الرأي الذي لا ينكر إستمرار وجود

الفكر اليوناني في المحيط العربي ، ولكنه يؤكد وجود بعض الملامح الأصيلة للفكر الإسلامي لا يمكن جحدها ، غاية ما في الأمر أنه لسوء الحظ إننا نجد هذه الملامح والسمات الأصلية غارقة وسط الاقتباسات الكثيرة من الكتاب اليونانيين ، ولقد جدت حركة حديثة نوعا ما في الدراسات الفلسفية الإسلامية ، تدعي أنها عثرت على مفتاح أو مصدر الفلسفة الإسلامية ، فيما أسمته الخليط المكتمل الذي سجلته كل أنواع كتب الهيللينية في أواخر مراحلها .

ونعتقد أن البحث الآن يدور في الاتجاه الصحيح عندما يحاول الإجابة على هذا السؤال : هل تتخذ الفلسفة الإسلامية نقطة بدء مركزية أو أساسية وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي هذه النقطة أو هذه المسألة ؟

وقد سبق أن رأينا كيف يحدد بعض الباحثين هذه النقطة ، ونعتقد أن هذا خير ألف مرة من هذه المحاولات التي أسفرت عن إلغاء بعضها البعض ؛ هذه المحاولات المعممة التي تتلمس لكل فكرة مصدرا أجنبيا دون الدراسة الجادة للاحتمالات الأخرى ، ودون الانصياع لهذه الحقيقة البسيطة والخطيرة معا ، وهي أن الفكر لا يمكن أن يحتفظ بطابعه الأصلي عند انتقاله إلى بيئة أخرى ويجب ألا ننسى أن حديثنا هنا منصب على الفلسفة المدرسية أو التقليدية التي حددناها فيما سبق .

أما ما يتصل بمناهج البحث فقد كشفت الدراسات الحديثة عن بطلان الآراء التي ألحت على أن المسلمين تبنوا منطق أرسطو وظلوا خاضعين له في جميع فروع دراساتهم وتفكيرهم .

وقد تمكن[١] بعض الدارسين العرب بما قدم من وثائق هامة من إثبات أن

(١) المرحوم الدكتور علي سامي النشار في كتابه نشأ الفكر الفلسفي في الإسلام : الجزء الأول .

المسلمين نقدوا المنطق الارسططاليسي وكشفوا عيوبه ، كما تمكن باحث[1] آخر من إثبات أن المسلمين كان لهم منهج آخر يخالف منطق القياس : إذ أنهم وضعوا فعلا المنطق الاستقرائي كاملا ، وقد نبه إلى ذلك العالم التجريبي الأول ـ روجر بيكون كما سلف .

(١) المرحوم الدكتور محمود قاسم « المنطق الحديث ومناهج البحث » .

## معرفة وموقف المسلمين من الفلسفة اليونانية

وبالرغم من ذلك فقد وقع بعض فلاسفة الإسلام سجين الفكر اليوناني ، ولكن معظمهم سرعان ما أفاق ليراجع نفسه ويعدل أفكاره ، ويجب ألا ننسى في هذا المقام أن الفكر[1] اليوناني في جملته ـ كما ول إلى المحيط الإسلامي ـ لم يبد في باديء الأمر صريح التعارض والتناقض مع الدين الإسلامي ؛ خصوصا إذا تذكرنا أن عدداً كبيرا من العلوم الفلسفية الطبيعية[2] والمنطقية ترجم أولا ، واستقبلته البيئة الإسلامية بنفس الحفاوة والثقة، التي استقبلت بهما المنطق والأخلاق . وقد لعب هذا العلم الأخير دوراً هاما في التقريب بين الدين والفلسفة، ميسرا بذلك مهمة المفكرين المولعين بالفلسفة اليونانية .

ولم يشتد الصراع بين الإسلام وبين هذا الفكر إلا عند تعرض هذا الفكر للمشاكل الميتافيزيقية التي تمس حقيقة التعاليم التي ورد بها الدين كالألوهية والحق وما إليها . وبطبيعة الحال لا يمكن أن يتوقع الإنسان اتفاق النتائج التي يصل إليها مثل هذا الفكر مع المباديء الدينية . لقد كان إسرافاً في الأمل أن نتوقع من رجال الدين ، وعلماء الكلام المحافظين أن يتقبلوا أن تكون النبوة ـ المصدر المقدس للمعرفة الدينية والإلهية ـ موضع مقارنة مع الحكمة والفلسفة .وأن يوضع النبي في كفة ، والحكيم أو الفيلسوف في كفة أخرى . كما أنه لم يكن من المتوقع أن يوفق

(١) الواقع أن الفكر اليوناني لم يصل العرب خالصاً ، بل مغلفاً بأثواب من الهللينية المتأخرة التي تضمنت عناصر يهودية ومسيحية ، إلى جانب صور مانوية أو زاردشتية . ومعنى ذلك أن التراث اليوناني كان قد شاعت فيه روح شرقية قبل وصوله للعرب .
انظر مقالة كارل هنرش بيكر « تراث الأوائل في الشرق والغرب » ، ضمن التراث اليوناني والحضارة الإسلامية د. عبدالرحمن بدوي ص ٦ وما بعدها .

(٢) مثل كتب الطب والكيمياء .

مفكر ما في شرح تجربة النبوة[1] ، في الوقت الذي يفقد هذه التجربة ، ولعل أهم ما أثار ثائرة رجال الدين المحافظين هو ما فهموه ـ ضمنا أو تصريحا من إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده . وسنرى في عرضنا لبعض المحاولات الفلسفية في التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل ، أنه يمكن أن يفهم من هذه المحاولات أن الفيلسوف ـ وفي الواقع أي إنسان سليم البصيرة والفكر ـ يمكنه أن يصل إلى مثل الحقائق التي جاء بها النبي ، وأن غاية النبي والفيلسوف واحدة . والآن يمكن أن نقول كلمة إنصاف في هذا الصدد .

إن التدليل على أحقية ما جاء به الرسول بإمكان الوصول إلى مثله من طريق العقل يعد في ذاته عملا محمودا في نظر رجل الدين المتفتح الذي يسره أن يجد مباديء دينه لا تعارض العقل ، ولا تقف في سبيل الفكر ، ولكن رجل الدين المتفتح لا ينسى أيضا أن النبوة خصوصية ، منحها الإله لأفراد نصبهم دعاة لأمره وهداة بهديه . وقد أطلعهم على الحقيقة مباشرة بصورة لا تحتمل شكا أو ارتياباً . وفي حالة الرسول الكريم ـ محمد ﷺ ـ لم تتركه الألوهية ليصوغ هذه الحقائق التي شاهدها أو علمها ـ بل جعلته مجرد واسطة أمينة لنقل هذه الحقائق الإلهية ، التي تم صوغها بعيدا عن أي تدخل شخصي من النبي . فإذا جاز للفيلسوف أن يصل إلى

---

(١) بالرغم من الجهود التي بذلها كل من الفارابي وابن سينا في شرح حقيقة النبوة، حيث كان هذا الشرح نفسه موضع اعتراض ونقد شديدين . انظر تفصيل موقف الفارابي من النبوة في كتاب الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور « في الفلسفة الإسلامية منهجه وتطبيقه » ، الطبعة الثانية . وتعتبر محاولة كل من الفارابي وابن سينا إيضاح النبوة في المجال النفسي والعلمي دفاعا عن النبوة في وقت كثر التهجم عليها والنيل منها وإنكارها ، كما تعتبر أيضا تطبيقا للقانون العام القاضي بضرورة التوحيد بين الدين والفلسفة ، ولا يعني ذلك بالضرورة نجاح هذه المحاولة ، أو صدمه الآراء التي تضمنتها ، وإنما يعني أن الدافع إليها كان شريفاً ، من حيث تسخير الفلسفة في خدمة الدين . ارجع إلى مبحث محاولة الفارابي فيما يلي من صفحات .

حالة النبي ، فليس هناك إذن داع للاختصاص ، ومن ثم فليس هناك داع للسلطة المقدسة التي تفرضها مكانة النبي كمبلغ عن الله ـ وبعبارة أخرى ـ إن المشكلة هنا لم تكن مشكلة تخالف بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية بقدر ما هي خلاف في الأساس ذاته : أساس الدين نفسه كمصدر للمعرفة ، وأساس العقل كمصدر آخر للمعرفة ، وقد يسأل الإنسان فيقول : إن وضع المشكلة على هذا النحو يشعر بأن هناك طريقين من طرق المعرفة . وهذان الطريقان متناقضان ، ولا يمكن أن يلتقيا : الأول طريق الدين ، والثاني طريق العقل ، وهذا ولا شك يوهم أن الدين لا يساير العقل أبدا ، بل يشق طريقا مخالفا له تمام المخالفة ، وهو قول تنقصه الشواهد والأدلة التي يمكن أن نستمدها من الدين نفسه ، وهذا تبسيط للمشكلة يجانب الصواب ؛ فإن المشكلة في الواقع تتصل بالنقاط الصريحة الآتية :

١ ــ مدى وثاقة ما يوحى إلى النبي .

٢ ــ مدى أحقية العقل في مناقشة التعاليم والأفكار الدينية ، بعد فرض صحتها ووثاقتها ، ومدى أحقيته في الحرية في أن يفكر بعيدا عن هذه التعاليم ، ونريد بقولنا « بعيدا عن هذه التعاليم » أن يبحث في مجال آخر لا يتصل بميدان الأفكار الدينية ، فإذا شغل نفسه حتى برفض التعاليم الدينية ، لا يقال إنه لا يفكر تفكيرا دينيا ؛ لأن طبيعة التعاليم ما تزال تشد أفكاره وتوثقها . وأظن أن من الواضح أن الاشتغال برد أو رفض بعض الآراء ، يترك أثره على الراد إن شاء أو أبى ، ولعل من أمثلة ذلك ما نراه في تراث علم الكلام .

٣ ــ أيهما أولى بأن يكون له اليد الطولي ؟ الدين ؟ أم الفلسفة أو ما يسمى تجاوزا بالفكر الحر ؟ ويتبع ذلك طبعا البحث في مشكلات متفرعة كمشكلة « الخاصة وخاصة الخاصة . . . » الخ .

والبحث في النقطة الأولى يتطلب التعرض لحقيقة النبوة ووظيفها وضرورتها

الاجتماعية وطبيعة الوحي ، وأدلة إمكانياته وبراهين صدقه وأسلوبه الرمزي[1] والفكري ، وما يصاحب ذلك من فكر وسلوك ، ومدى الإلزام الذي يتمتع به النبي باعتباره مصدرا للمعرفة والسلوك ، وما يتبع ذلك من آثار فردية واجتماعية ؛ خصوصا في دولة إسلامية اتحدت فيها السلطة الدينية والسلطة السياسية . والبحث في النقطة الثانية يستوجب استعراض الأفكار والمباديء والتعاليم - من طقوس وشعائر - ومدى قدرة العقل على تعليلها أو نقدها أو شرحها شرحا يرضي الفكر ، ويريح النظر ، ويتصل ذلك اتصالا وثيقا بمشكلة « التأويل » أي تفسير النصوص الدينية بمقتضى إعمال الفكر والنظر ، وذلك قد يتطلب صرف اللفظ الوارد عن المعنى الأصلي الذي وضع له ، والاتفاق مع المنطق . وسنرى أن هذه المشكلة هي الأساس الذي تفرعت عنه نتيجة لتطبيقه كثير من الفرق الإسلامية ، بل هو الأساس الذي مكن للفلاسفة المسلمين من التفكير في التوفيق بين الدين والفلسفة .

وقد يبدو متناقضا أن يعمل الفكر في تعاليم ومباديء قد وضعت فعلا ، وأصبحت ملزمة عقيدة وعملا ؛ وأن يوصف الفكر مع هذا بالحرية . وللرد على هذا القول: إن الحرية الفكرية المطلقة محض وهم وخيال ،لأن الفكر لا يأتي من لا شيء ؛ وثورة الفكر على مذهب معين كثيرا ما تنتهي بالوقوع ضحية لمذهب آخر . إن أشد الملاحدة ثورة على مبدأ الألوهية يقع فريسة دون أن يشعر لإلهه هو ، الذي يتخذه من الطبيعة أو من الحيوان أو من الإنسان ؛ ويشمل ذلك نفسه ذاتها : إن وجود الفكر الطليق كلية لا يمكن أن يتصور إلا إذا تصور وجود خلاء تام في العقل الإنساني ، يتلوه عمل عقلي في ميدان التفكير . ومع هذا فلابد أن يستثير العقل للتفكير شواهد إما حسية وإما معنوية ، عن طريقها يتجدد الفكر ويعود مقيدا مرة

---

(١) كما يذهب إلى ذلك ابن سينا .

أخرى . إن ثورة ديكارت وطرحه لكل ما سبق من أفكار وعقائد كنتيجة لشكه المنهجي ليست مثالا صحيحا لحرية الفكر المطلقة ، فسرعان ما نجد هذا المفكر نفسه قد صار حبيس مذهبه ، الذي لا يتعدى في جملته أن يكون تعديلا لأمشاج من المذاهب الأخرى ، وليس خلقا مبتكرا يسبقه العدم .

وأكثر من ذلك ،إن الموقف اللاأدري 'Agnosticism' مع عدم التزامه وتحيزه لفكره معينة ، لا يمكن وصفه بأنه ينم عن حرية فكرية طليقة ، لأنه ليس في نهايته إلا إحجاماً عن ممارسة إيجابية فعالة . ومن ثم يتضح لنا أن حرية الفكر نسبية ، تكثر أو تقل ، وتعظم أو تضؤل تبعا لاستعداد الفكر لرؤية كل أو معظم الحلول الممكنة لمشكلة من المشاكل - ووجود حل أو أكثر لهذه المشكلة - لا يمنع الفكر من مناقشتها وقبولها ، إن كان هناك ما يدعمها في نظر العقل .

# إستيعاب ومقاومة الفكر اليوناني

ومن الطبيعي أن تجد الفلسفة اليونانية مقاومة شديدة في المحيط الإسلامي فقد وجدت نفس هذه المقاومة في المحيطين اليهودي والمسيحي ، وقد وجدت هذه المقاومة في الإسلام ، لا باعتبارها تمثل فكرا حرا منزها ، بل لأنها كانت تمثل روحا مباينة للروح الإسلامية . ولقد جاهد عشاق هذه الفلسفة في أن يمهدوا لها أرضا ثابتة في المجتمع الإسلامي بوسائل كثيرة . ويجب أن نفرق هنا بين من تابعها وجعل لها اليد الطولي ، وبين من أعجب بها ووَدَّ لو وصل إلى تنسيق بينها وبين الدين فتراهم يستندون إلى أحاديث كثيرة تمجد العقل الإنساني ، وتدعو إلى الاعتماد عليه ، حتى إن أحد العلماء جمع في كتاب واحد أحاديث كثيرة جدا ، زعم نسبتها إلى الرسول ﷺ ، وكلها تدور حول العقل ومكانته السامية . وبصرف النظر عن صحة هذه الأحاديث أو عدم صحتها ، فإن المهم أن هؤلاء المفكرين كانوا يدركون تمام الإدراك أن هذا ليس إلا خطوة تمهيدية وليست النهاية . فإن دعوة هذه الأحاديث ـ على التسليم جدلا بصحتها ـ إلى استعمال العقل واستخدام التفكير ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية ، وهذا هو الخلط بين مفهوم روح الدين ، وبين فرض نظام معين للفكر ، سواء كان يونانيا أو غيره .

لقد بدا للمفكرين المسلمين أيضا أن يلجأوا إلى القرآن ، يتلمسون فيه الآيات ـ وما أكثرها ـ التي تدعو إلى التفكير وتأمر بالتأمل والتبصر في حقائق الكون والاعتبار بآثار القدرة والتعقل والفقه ـ وفي الواقع كل المصطلحات التي تفيد وجوب استغلال طاقات الإنسان الفكرية في استكشاف أسرار الكون للوصول إلى صفات المبدع . وإذا نظرنا إلى هذه الآيات وما تدعو إليه ـ بصرف النظر عن موضع استغلالها لدى هؤلاء ـ لا نملك إلا أن نقرر أن القرآن لم يتردد لحظة في إعلان وجوب استعمال الفكر فيما خلق له ، وضرورة التأمل في صنع الله ، وحتمية التنبه إلى ما

في الأرض من ثروات ومصادر خير ونعم ، يحسن بالمرء أن يستغلها ، ويجدر به أن يشكر المنعم عليها . بل إن القرآن ليضرب أمثلة للتأمل وكيفيته . واستخلاص العبرة أو الدرس . يخاطب العقل والقلب معا كما أسلفنا . وفي مناسبات أخرى يبرز القرآن هؤلاء الذين لا ينتفعون بالحقائق العلمية في صور منفرة محقرة . صور البهائم والحمير .

انتفع هؤلاء المفكرون بهذه الآيات الكثيرة المنبثة في القرآن . وهي مازالت ولن تزال موضع اعتزاز المسلمين بتبني الإسلام وتشجيعه للفكر البناء الهادف في غير تحكم أو تحيز .

وقد لا يكون من المبالغة القول بأن ما أصاب الإسلام من ضرر وإيذاء على يد أعدائه الملاحدة ، قد لا يفوق في الدرجة ما أصابه على يد أنصاره المتزمتين الذين جمدوا روح الدين ، وحظروا على الروح والعقل أن يتنزها في رياضه ، وأن يستمتعا بجماله ، وأن يتذوقا حلاوته الفكرية والروحية .

إن للدين لفتات فكرية وروحية قلما تنبه لها هؤلاء ، وطالما سعى أولئك لإخفائها وطمس معالمها . إن محاربة الفكر المنحرف لا تكون أنجع بإخفائه بقدر ما تكون بإظهار عواره وكشف تهافته . ولكن الإنصاف يفرض علينا أن نذكر في هذا الصدد أن المستويات المختلفة والظروف المتشابكة ـ اجتماعية وسياسية ، داخلية وخارجية ـ التي عاشها المجتمع الإسلامي في هذه الفترة ساهمت بطريقة فعالة في تأجيج الصراع بين أنصار وخصوم الفلسفة على السواء . وأخذ العامة وأنصاف المثقفين يهزأون ويحاربون الفكر مما حمل البعض على استخدام لفظ « اعتبار » بدلا من لفظ « فلسفة » الذي أصبح فيما بعد أسلوبا للفكر ، تبناه عدد من أبناء الأمة الإسلامية على إختلاف في المنهج والهدف . وأصبحت كلمة « الاعتبار » تقابل كلمة « النبأ » أو الخبر ، بنفس التقابل الذي يوجد بين كلمتي

« العقل » و « النقل » أو الفلسفة و « الدين » .

وربما كان اختيار لفظ « اعتبار » بدلا من « تفكير » أو عقل، أو فلسفة مثلا ، تفضيلا لهذه الكلمة بناء على أصلها القرآني، مما يزيدها قبولا في الأسماع . والتاريخ يثبت أن هذه الكلمة لقيت حظوة كبيرة لدى كتاب كثيرين في مختلف فروع المعرفة ، نظرا لامتلائها وإيحاءاتها[1] . لقد استعملها الفلاسفة والمؤرخون والأدباء والصوفية في معان مختلفة ، مع الاحتفاظ بمعناها الأساسي .

ولا جدال في أن مشكلة العلاقة بين العقل والوحي ، وبالتالي النبوة والحكمة ، أو الدين والفلسفة ، أو العقل والنقل ، قد فرضت نفسها على المحيط الإسلامي ، وقد حاول المفكرون فعلا أن يظهروا توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر العقل في المعرفة والوصول إلى الحقيقة . ولكن معظمهم قد ارتكب هذا الخطأ حينما ظن أن التوفيق بين الدين والعقل يعني التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية .

ومع اتفاق فلاسفة الإسلام تقريبا على وحدة الحقيقة الفلسفية والدينية فقد تباينوا من حيث تقديمهم أحد الجانبين على الآخر . فالكندي مثلا يصرح بتفوق الوحي على الفلسفة ، وهذا لانتمائه إلى الحكمة الإلهية ، ولمجيئه على يد الأنبياء الذين يحتلون أرفع مكانة ، ويحملون رسالة إلهية تفوق مدارك البشر[2] .

بينما نرى الفارابي وابن سينا يكادان يسويان بينهما ويريانهما متكافئين من حيث كون كل منهما مصدرا للمعرفة الحقة ، وسنرى أن ابن رشد يرى استقلال كل منهما عن الآخر من غير أن يتعارضا بالضرورة .

---

(١) لقد استعملها الفلاسفة والصوفية والمؤرخون على السواء ، كل بالمعنى الذي يخدم تخصصه . استعملها الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وعدد كبير من الصوفية . أنظر M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, PP. 66,67 .

(٢) أنظر رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٣٧٢ ( ط . مصر ١٩٥٠ ) .

ولكننا بالرغم من كل هذا نجد محاولات أخرى ، تعالج موضوع التوفيق بين الفكر والوحي معالجة عامة ، دون التعرض للخلافات التي تظهر عند تلاقي الطرفين ، وفي رأينا أن محاولات كهذه يجب أن تكون موضع اهتمام الدارسين لسببين رئيسين :

١ ــ طبيعة هذه المحاولات التي تحمل طابع الكلية والشمول ، وتشير إلى مراحل مبكرة تسبق بالضرورة مرحلة التوغل والدخول في التفصيلات . كما أنها تتمتع بوثاقة منطقية من حيث عدم التزامها بنظام فكري مسبق .

٢ ــ من نفس النقطة الأولى ـ من حيث طابع العموم والكلية ـ يمكن أن يستنبط مدى قدرة الفكر على جعل نظره شاملا وكليا ، مما يعتبر ردا حاسما على الآراء المتهمة للعقلية العربية الإسلامية ، إلى جانب أن هذه المحاولات غالبا ما تربط بين المعرفة والخلق العلمي .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن محاولة التوفيق هذه لا تؤدي ضرورة إلى اتفاق الدين والفلسفة، خاصة إذا لاحظنا أن ما كان يراد بالفلسفة في هذه الحقبة هي الفلسفة اليونانية لأنها كانت النظام المكتمل الوحيد الذي كان يتمتع بهذا الوصف .

وعلى ذلك فيجب أن نفرق بين نوعين من الأحكام : نوع يثبت ضرورة استعمال العقل ؛ وعدم تناقض أحكامه مع قضايا الدين من حيث جملتها وعمومها ، ونوع يثبت اتفاق الدين مع نظام فكري معين أو فلسفة معينة .

حقا ، لقد كان « التوفيق بين الدين والفلسفة » أهم الموضوعات التي ركز عليها الفكر الإسلامي ، ولم تنقطع محاولات الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندي أول فيلسوف عربي إلى ابن رشد وابن كمونة فيلسوف قرطبة الذي كرس بعض

مؤلفاته للدفاع عن الفلسفة من جانب ، وبعضها لإظهار الاتصال بينها وبين الدين من جانب آخر ، ولعل كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » يعتبر من أهم الكتب التي تنشر المنهج العقلي وسيلة لإثبات إتفاق العقل والشرع ومن ثم اتفاق الفلسفة ( أو الحكمة ) كما ذكرها في عنوان الكتاب ، والدين . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يعرض مشكلات الفلسفة ، على حين أن رسالة ابن مسرة إنما تعرض للمنهج العقلي بصورة عامة من غير تقيد بمشكلات فلسفية محدودة ، ومن غير أن يقحم نفسه في تفصيلات وتفريعات معينة .

وإليك كلمة عامة عن بعض محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي .

## صور التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي :

عرفنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان الشغل الشاغل لفلاسفة الإسلام ـ كما كان من قبل شغل غيرهم من المتدينين . وقد اتخذت محاولات التوفيق هذه صورا شتى : **فمنها ما أولى العناية التامة للتركيز على الغاية** ، وأمثال هؤلاء نشدوا التوفيق في غاية كل من الأخلاق وهي رع من فروع الفلسفة والدين ، من حيث سعادة الإنسان[1] **ومنها ما تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة** ـ رغم إختلاف منهجيهما[2] ، **ومنها ما صدر على هيئة رسائل موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزيه إلى الحقائق الكبرى** التي نادى بها الدين الحق ، من إثبات وجود الله وصفاته وغاية الحياة في صورة

(١) مثل مسكويه .

(٢) مثل ابن رشد .

قريبة المنال بالنسبة للأذهان العامة[٣] **ومنها ما تبنى إلباس بعض المصطلحات والمبادىء** الفلسفية ثوبا دينيا كما يظهر في نظرية الصدور والفيض الشهيرة لدى كل من الفارابي وابن سينا . **ومنها أخيراً ما اتخذ صورة الرمز والقصص المفضي إلى نفس** الغاية من إثبات قدرة العقل على الوصول والترقي المتدرج إلى الملأ الأعلى والوقوف على نفس الحقائق التي دعا إليها الدين بناء على اعتناق ابن سينا لنظرية الفيض ـ ثم علاقة هذه كلها بالله واجب الوجود . والقصة تدور على « شبح جميل الطلعة حسن الهيئة ، مهيب قد أكسبه السنون والرحلات تجارب عظيمة » واسمه حي بن يقظان . وابن سينا يرمز بهذا الشيخ إلى العقل ، وتصادف أن خرج جماعة للتنزه فقابلوا هذا الشيخ المهيب ويدو أن ابن سينا يشير بهذا الوقفة إلى الغرائز وسائر الملكات الإنسانية .

أما قصة ابن طفيل[٤] فهي ـ مع ما فيها من خيال طريف ـ قد نجحت في إبراز إمكان سلوك طريقين للمعرفة : طريق النظر أو الفكر ، وطريق الكشف والإلهام ، وقد جعل ابن طفيل « حي بن يقظان » بطل قصته يسلك السبيلين معا فيستمد معرفته بالأشياء عن طريق الحس ، ويستنبط ويحلل ويعلل عن طريق العقل ، ويتذوق وتفيض عليه المعرفة عن طريق الكشف ، والقصة تدور على هذه الشخصية التي نبتت من الأرض ، أو ألقيت في جزيرة نائية منقطعة وكان عليها

---

(٣) مثل ابن مسرة في الرسالة المنشورة بعد .

(٤) لقد أجاد برونيل P. Bronyle عرض الفكرة الأساسية للقصة وهي « بيان كيف يستطيع الإنسان دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدي إلى معرفة الله ، وخلود النفس فهي تبين تطور عقل مبتكر في حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي » وقد نشرت القصة وترجمت إلى عدة لغات » ولقد لخصها برونيل ونشرها بعنوان The Awakening of the Saul عام ١٩٠٤ .

أنظر دي بور/تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٨٩ هـ ٢ .

وحدها أن تعرف نفسها أو ما حولها ومن أبدع الوجود بصفاته الحسنى ، متوصلة بذلك إلى نفس الحقائق المجردة الواضحة التي دعا إليها الدين ، ويظهر ذلك عندما يأتي وافدان إلى الجزيرة فيقابلان « حياً ، ويعلمانه اللغة والكلام ثم يتم اللقاء الفكري.ويعرض كلٌّ ما عنده للآخر فتظهر الحقيقة واحدة وإن اختلفت وسائل التعبير . وتلتقي **النبوة والحكمة في قصة حي بن يقظان بمعنى أن ما يتكشف للنبي هو ما قد ينكشف للحكيم . غير أن القصة تبرز أيضا ما قد تجر إليه الفلسفة من غرور** من حيث ظن الفيلسوف قدرته على هداية الناس بصورة أصرح وأكثر تجردا من طريقة النبي ؛ لكن سرعان ما ينكشف للفيلسوف غروره وخطؤه ، بقدر ما ينكشف له من حكمة النبي ورعايته الأصلح للناس في إتباع الأسلوب الملائم لكافة الخلق .

وأما قصة السهروردي فهي وإن تأست بقصة ابن طفيل حيث يصرح السهروردي فعلا بأنه لما رأى قصة حي بن يقظان أراد أن يذكر طورا في القصة أسماه بقصة « الغربة الغريبة » وقد أراد السهروردي ـ كما أراد ابن طفيل من قبل ـ أن يوضح نهاية مرحلة الرقى الإنساني المتمثلة في الاتصال بالله « وانكشاف العالم ، والتغلب على العقبات التي تعترضه من شهوات وطباع وغرائز » .

ويمكننا أن نقول مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين : إن حي بن يقظان في نظر ابن سينا هو العقل الإنساني ، وفي نظر ابن طفيل « هو الإنسان نفسه باحثا منقباً عن الحقيقة حتى يصل إليها ، أما عند السهروردي فهو الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء »[1] .

---

(١) حي بن يقظان ص ٢٨ ( ذخائر العرب ) تحقيق وتعليق أحمد أمين . ط ثالثة .

لكن القصص الثلاث كما ترى تكاد تنتهي عند هدف واحد هو إثبات الحقيقة الكبرى التي يسلك إليها سبيل العقل ، أو الكشف أو هما معا وهي نفس الحقيقة التي نادى بها الدين ، وهي بهذه المثابة من بين صور التوفيق بين الدين والفلسفة .

# لمحو عن محاولة الكندري / سيرته ومؤلفاته
# الفيلسوف العربي المسلم الأول
# ١٨٥ هـ ٢٥٦ / ٨٠١ - ٨٧٠م

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي ، نسبة إلى كندة التي كان أجداده ملوكا عليها . وكان والده إسحق أميرا على الكوفة في زمن المهدي والرشيد . وقد عاش الكندي في البصرة في مطلع حياته ، لكنه انتقل بعد ذلك إلى بغداد حيث كون نفسه علميا وثقافيا في فترة من أزهى عصور الإسلام فكرا وحضارة ، وفي جو مليء بالتيارات الهادرة من الثقافات والحضارات والآراء المتباينة ، وفي نفس هذا الجو انتشرت محنة القول بخلق القرآن وتسلط المذهب الإعتزالي ، كما قامت الترجمات إلى العربية علىقدم وساق،وقد أسهم الكندي نفسه في هذه الحركة وكان له تلاميذ يترجمون فيراجع ويهذب تراجمهم من اليونانية إلى العربية . ولعل من أبرز ما راجعه وأسهم في إتمام ترجمته كتاب أثولوجيا ( الربوبية ) المنسوب لأرسطو ، وهو في الواقع شرح لأحد تلاميذ أفلوطين لبعض تاسوعاته .

وقد تعددت اهتمامات الكندي منذ اتصاله ببيت الخلافة ، فعمل طبيبا ومنجما وتنسب إليه رسالة في العدد تنبأ فيها بمدة ملك العرب وما يزال المتحف البريطاني يحتفظ بجزء واف من هذه الرسالة . وقد لحقت به المحنة على عهد المتوكل حيث طرد من القصر لانحسار موجة الاعتزال وعودة مذهب أهل السنة .

## جهوده وآثاره الفلسفية :

لقد كان الكندي فيلسوف العرب المسلمين الأول الذي واجه لأول مرة في المحيط الإسلامي الفلسفة اليونانية ، والفكر الأجنبي ، وكان عليه أن يبذل الجهود المتواصلة في ابتكار المصطلحات وخلق الألفاظ والعبارات التي يؤدي بها

فكره الفلسفي أو ينقل بها فكر الآخرين ؛وتلك كانت صعوبة لا يقدرها إلا من عاناها وعاشها . ولهذا السبب نجد الكندي يعني أول ما يعني بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية . وله في ذلك رسالة مشهورة بين الدارسين بعنوان « رسالة في حدود الأشياء ورسومها » بين فيها بدقة المصطلحات الفلسفية كالعلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس ، والإبداع ، والهيولي ، والصورة . ولا نخطىء إذا قلنا إن الكندي في تحديده لمعاني هذه الألفاظ وما ماثلها قد اعتمد على آراء أرسطو .

غير أن من الضروري أن نؤكد حقيقة أخرى وهي أن الكندي باعتباره معبرا طبيعيا من علم الكلام إلى الفلسفة ـ لأنه كان متكلما على طريقة المعتزلة ـ نقول إنه باعتباره كذلك ، كان لابد له أن يخالف أرسطو مخالفة واضحة في أهم النقاط التي تتناقض مع العقيدة الإسلامية ، كنقطة الخلق والرعاية واتصال الله بالعالم وإحاطته علما به . فإن أرسطو في هذه النقاط يقول بآراء لا يوافق عليها الدين الإسلامي فهذا الدين والمتكلمون يمثلونه ـ يقطع بأن الله خلق العالم بعد أن لم يكن فهو محدث ، وهو سبحانه يرعاه ويعني به ويحفظه ، وهو يحيط علما به ، على حين أن أرسطو لا يتصور علاقة بين الله والعالم إلا في جانب واحد هو العلية أو السببية أي أن العلة الأولى الذي بها الحركة لتبدأ الحياة في المحرك الذي لا يتحرك ، ولا يليق به أن يتصل بالعالم ؛ إلى آخر ما دعا إليه أرسطو حتى قال علماء الإسلام إن إله أرسطو إله بدأ الحركة ثم أصبح لا يفعل شيئا ولا يعلم شيئا إلا التأمل في ذاته .

فحيث قال أرسطو بقدم العالم ، يقول الكندي بحدوثه ؛ وحيث يقطع أرسطوا الصلة بالله والعالم بعد ذلك ، يحتفظ الكندي بتأكيد دوام الصلة والرعاية كما يقضي بذلك الإسلام ، بل إننا سنرى كيف يستند الكندي في كثير من آرائه إلى القرآن الكريم مرجحا رأي الإسلام على ما عداه .

## آثاره ومؤلفاته الفلسفية :

إلى جانب ما ذكر من كون الكندي رائداً في تمهيد الطريق للعمل الفلسفي وذلك بمد الدارسين بالمصطلحات اللازمة ، ونحت الكلمات التي لم تكن موجودة من قبل ، وإعطاء معنى دقيق لها - إلى جانب ذلك - فقد ترك الكندي تراثا أو صله بعضهم كالقفطي إلى مائتين وثلاثين رسالة . ويذكر آخرون أنه لم يترك سوى خمسين رسالة .

غير أننا نلاحظ أن هذه الرسائل موجزة ومتنوعة الموضوعات والأغراض ، وليس من بينها كتاب شامل كامل ككتب ابن سينا مثلا أو كتب الفارابي . وكذلك نأسف لأن معظم رسائل الكندي قد فقدت ولم يبق منها إلا رسائل نشرت في جزءين متوالين وإن كانت الفترة بينهما طويلة نوعا ما .

الجزء الأول من الرسائل يتضمن رسالة الكندي إلى المعتصم بالله :

- رسالة في حدود الأشياء .
- رسالة في الفاعل الحق الأول التام .
- رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم .
- رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له !؟
- رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .
- رسالة في علة الكون والفساد .
- رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .
- رسالة أنه توحيد جواهر لا أجسام .
- رسالة في القول في النفس .
- رسالة في ماهية النوم والرؤيا .
- رسالة في كمية كتب أرسطو .

الجزء الثاني من الرسائل يتضمن رسائل منها :

- رسالة الكندي في الجواهر الخمسة .
- رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
- رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
- رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة للاسطقسات .
- رسالة الكندي في الجرم الكامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .
- رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع تكاد لا تحصى .
- رسالة الكندي في علة كون الضباب .
- رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير .
- رسالة الكندي في العلة التي يبرد لها أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .
- رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ، ويظن أنه لون السماء .

إن إلقاء نظرة على عناوين تلك الرسائل المختلفة تظهر لنا أن عناية الكندي بالعالم الطبيعي وظواهره المختلفةكانت كبيرة؛إذ أن الواقع أن معظم هذه الرسائل تعالج الجانب الطبيعي في هذا الكون من كواكب وأفلاك وأجرام وألوان وأشكال ، بل إن هناك تركيزا على الجوانب العلمية للظواهر موضوع العلاج ، أما المسائل أو القضايا الميتافيزيقية الكبرى فلا تظفر برسائل كثيرة. ففي الجزء الأول لا نجد إلا الرسالة الثانية والرابعة والخامسة مع ملاحظة أنه أثناء معالجته للجانب الطبيعي أو الكائن والفاسد أي الذي يكون عرضة للكون والفساد ، لا ينسى المقابلة وإظهار

التعارض بين الطبعين : طبيعة الكائن الفاسد وهو ما تحت فلك القمر ، وطبيعة الباقي الخالد الذي لا يلحقه كون أو فساد .

ولعل قلة الرسائل أو نزر التأليف في الجـانب الإلهي يرجع في الواقع إلى أن الكندي لم يكن مقتنعا تمام الاقتناع بما قدمته الفلسفة اليونانية بهذا الصدد ، وبخاصة وقد حسم الإسلام مشكلات ميتافيزيقية كأصل الكون، وحقيقة الخلق المباشر والرعاية والعناية الإلهية والإحاطة العلمية والإرادية، إلى غير هذه الحقائق التي دعمها الدين وأقام الأدلة البسيطة المقنعة عليها .

ويضاف إلى ذلك أن الكندي باعتباره عالم كلام على مذهب المعتزلة ـ قد كان مقتنعا تماما بالأدلة العقلية بشقيها المأثور والمبتكر أي الموجود في القرآن والسنة ،وما أنتجته قرائح المتكلمين والمفكرين ،إهتداء بإرشاد القرآن وتوجيهاته، ومن ثم كان أمام الكندي حقيقة ومكانة للدين وللوحي وللنبوة تفرض عليه ترجيح ما يأتي عن طريقها على ما يرد من فلسفات .

حقا لقد مهد للفلسفة في المحيط الإسلامي بإضفاء نوع من الشرعية على ضرورة وجودها ، ودعم الاشتغال بها وتقدمها جميعها ، وأوغل في جعلها ضرورة من ضرورات العصر أو الدين نفسه ، لكنه في الوقت ذاته لم يذهب قط إلى ترجيح ما يراه الفيلسوف على ما يراه النبي ، أوتفضيل ما يأتي عن طريق الفلسفة على ما يأتي عن طريق الدين .

ولعل ما يدعم هذا الحكم ما نعرضه الآن من موقف الكندي من النبوة وعلمها وما يترتب على ذلك .

## موقف الكندي من النبوة وعلمها :

لئن كان الكندي لم يقتصر من وسائل المعرفة على الحس والعقل ، بل أضاف إليهما الإشراق الذي تمثل قمته علم النبوة ، إلا أنه يؤكد أن هذا العلم خاص بهؤلاء الذين اصطفاهم الله .

وهذا الاصطفاء يجعل لعلمهم خصائص ذاتية تنأى به عن أن يكون علماً مكتسبا نتيجة البحث والدرس ، وذلك لأنه علم « بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل مع أرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم ، في إثارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ـ فإن هذا العلم خاصة للرسل ـ صلوات الله عليهم ـ دون البشر ، وأحد خوالجهم العجيبة ـ أعني آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر .

ولا يتردد الكندي في إيضاح الفروق الجوهرية الحاسمة بين العلم الكسبي والعلم الوهبي أو الإلهي باستدعاء تأملنا في إجابات الرسل عما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقة ، التي إذا أراد الفيلسوف أن يجيب عنها ، ما استطاع أن يجيب بمثل هذه الإجابات في إنجازها ووضوحها وإن بذل في ذلك أقصى الجهود ، واستخدم في ذلك قصارى حيله التي أكسبه إياها العلم .

ولم يقتصر الكندي على هذا الإيضاح الدال على خصوصية علم الأنبياء ، ذلك العلم الذي ينير الظلمات بأقصر طريق وأوجز بيان ، بل هو يضرب لنا هذا المثال الجزئي الذي يستمده من القرآن الكريم ، ليقنعنا بهذه الخصوصية التي لا تبارى .

ويختار الكندي مثلا لذلك جواب النبي محمد ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله ، إذ هو بكل شيء عليم ، لا أولية له ـ إذ يسأل المشركون على سبيل

الطعن والظن بأنه لن يأتي بجواب شاف فيقول : « من يحيي العظام وهي رميم ؟ إذا كان عند السائلين أمرا مستحيلا » .

وهنا يوحي إليه الواحد الحق

﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ ( أواخر سورة يس ) .

ويعلق الكندي على ذلك بتساؤله عما إذا كان هناك دليل أبين وأوجز وأكثر إقناعا من هذا الدليل ؛ وذلك أنه إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل ، بعد أن لم تكن ، فإن من الممكن إذا صارت رميما أن توجد من جديد ؛ فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم ، وإن تساوى الأمران بالنسبة لله جل جلاله . وينتهي الكندي إلى هذه النتيجة التي تدافع عنها عقيدته : إن القوة التي ابتدعت ، يمكن أن تعيد ما أبادت .

وبعد استرسال مطول في تقصي معاني وأفكار هذه الآيات القرآنية يختتم الكندي تعليقه وشرحه لهذه الآية بما يمثل رأيه الحقيقي في تميز الأنبياء وانفرادهم بخصوصية العلم الإلهي فيقول :

« فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ـ جل وتعالى ـ إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح : أن العظام التي تحيى بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟[1] .

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية جـ١/ ١٠٤ ، قارن د. عبدالحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الإسلام/ ٣٠٦ ـ ٣٠٧ .

كلت عن ذلك الألسن المنطقية المتخيلة ،وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية » .

وإذا كان الكندي يحتفظ بمكانة خاصة للنبوة والعلم النبوي أو الإلهي ،فإنه كذلك يوضح لرواد فلسفته أن النبوة ذاتها ليست إلا مظهرا من مظاهر العناية الإلهية بهذا الكون . وعناية الله وتدبيره بالكون مستمرة لا تنقطع على عكس ما كان يرى أرسطو من قبل . فقد نفى اتصال الله بالعالم أو علمه ، حتى بمجرد وجوده ؛ فضلا عن تدبيره والعناية به .وبذلك يتجلى لنا مخالفة الكندي لأرسطو في صراحة وحزم في نقطتين جوهريتين : هما قدم العالم إذْ يُنصُّ فيض الكندي على حدوثه وخلقه من العدم وكذلك في عدم اتصاله بالعالم إذ ينص على استمرار ودوام الرعاية والعناية بالعالم وإلا ما حفظ .

والحق أن الكندي في توفيقه بين الدين والفلسفة قد أعلى صوت الدين ،وأنه لم يفكر مطلقا في التوفيق بين الطرفين إلا بعد أن تيقن أن الفلسفة الحقة هي كما عرفها « علم الأشياء بحقائقها » ، وحيثما كانت كذلك فلابد أن تكون ذات صلة قوية بالدين ، لأن في علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه .

**وإقتناءه هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل عن الله ـ جل ثناؤه ـ فإن الرسل الصادقين ، صلوات الله عليهم ـ إنما أتوا للإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها »**[1] .

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ج ١/١٠٤ ، قارن عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الإسلام ٣٠٦ـ٣٠٧ .

وهكذا يجمع الكندي الدين والفلسفة على أهداف وحقائق واحدة ، بشرط أن يكون المراد من الفلسفة ، الفلسفة الحقة التي يكون الغرض منها معرفة الحقيقة لذاتها بنية خالصة سليمة كما يشير إلى ذلك ابن مسرة في رسالته الاعتبار .

لكن الكندي لا ينسى مطلقا الدفاع عن الفلسفة بالمعنى الذي حدده وهو يعلن أن من وسم اقتناء علم الأشياء بحقائقها بالكفر - أن من يصم الفلسفة الحقة وينسبها إلى الكفر - فقد مرق من الدين . لأن الفلسفة في الواقع تعتبر أشرف الصناعات - باعتبار أن الانقطاع إليها واكتمال أسسها يحتاجان إلى براعة المحترف .

إن دراسة الفلسفة في نظر الكندي تعتبر واجبة على أنصارها وخصومها على السواء،لكنه يرى أن تسير في ركاب الدين ،وأن تخدمه بإخلاص،وذلك بإثباتها عن طريق الأدلة العقلية البحتة ما أتت به الرسل ، لتنتهي بعد كفاحها إلى ما انتهت إليه الأديان في حقائقها الكبرى المتصلة بالإله وبالعالم وبحقيقة البعث والحساب وما إلى ذلك من مغيبات .

ويعلل الكندي شرف منزلة الفلسفة بأن غرض الفيلسوف ( الحق ) في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » ولذلك اعتبر الكندي أن الفلسفة مع إتصافها بالشرف على جهة العموم ، إلا أن بعض جوانبها أشرف من بعض ، حيث تبدو قمتها في الفلسفة الأولى أو علم الحق الأول « الذي هو علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العالم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، إذا نحن أحطنا بعلم علته » .

ومن هنا يضيق الكندي في نقده الخناق على هؤلاء الذين يهاجمون الفلسفة

الحقة باسم الدين . فهؤلاء في نظره غرباء عن الحق ، تضيق فطنهم عن أساليبه ، وفي نفوسهم حرص وحسد ونقائص تحجب أبصارهم عن رؤية الحق ـ وهم يهاجمون الفلسفة وذَبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين » .

وهو يرى أن هؤلاء ـ شاوءوا أو أبوا ـ يلزمهم دراسة الفلسفة ، سواء رأوا وجوب تعلمها ودراستها ،فقد وجب تحصيلها ودراستها .أو لم يروا ،لأنهم إن وافقوا على وجوب تحصيلها ،فقد وجب عليهم تحصيلها ودراستها، وإن قالوا : إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يعللوا ذلك وأن يقدموا البرهان المقنع ، وذلك لا يتأتى إلا بالتفلسف .

والتعليل والبرهنة تخص علم الأشياء بحقائقها أي الفلسفة وهذا يشبه بعض الردود التي يقدمها الفلاسفة المحدثون على مهاجمي الفلسفة أو الميتافيزيقا ، إذ أن هؤلاء الفلاسفة المحدثين يصوغون هذه الفكرة بعبارات مختلفة تنتهي إلى نفس الحقيقة التي أشرنا إليها سابقاً ؛ وهي أنه لكي يثبت بطلان الفلسفة فلابد أن تتفلسف ، أو إننا في الواقع نتفلسف عندما نتهكم بالفلسفة أو ننقدها[1] .

---

(١) اعتمدنا في عرض هذه اللمحة على رسائل الكندي الفلسفية ج١ ( مطبعة الاعتماد ) وعلى ما كتبه الأستاذ الدكتور أبو ريدة في تصدير هذه الرسائل ، وعلى ما كتبه دي بور عن الكندي ومدرسته الذي ضمن خلاصة كتابه في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٣٨ وما بعدها ( ط . ١٢٧٤ ـ ١٩٥٤ ) وعلى بحث المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرزاق في مجلة كلية الآداب ( عام ١٩٣٣ ) وعلى ما عرضه فضيلة الأستاذ الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود في كتابه / التفكير الفلسفي في الإسلام .

## محاولة ابن مسرة « في الاعتبار »

ومن أبرز هذه المحاولات وأدخلها في باب الإقناع ، هذه المحاولة التي ننشرها في هذا الملحق لمفكر مسلم عاش في القرن الثالث الهجري ، ولا يفصل بينه وبين الكندي ـ الفليسوف العربي الأول ـ إلا حوالي نصف قرن تقريبا .

هو محمد بن عبدالله بن مسرة بن نحيح القرطبي[١] ، ولد في السابع من شعبان سنة ٢٦٩ هـ وتوفي يوم الأربعاء ٤ شوال ٣١٩ هـ وهو ابن خمسين سنة وثلاثة أشهر كما يؤكد القفطي ويقول بعض المؤرخين : « إنه لاسيما والده عبدالله وبنيته الجسدية كانت تسبغ عليه مظهر النورمانديين من سكان جزيرة صقلية ، بالرغم من أصله القرطبي . ونظراً لمحبة ـ هذا الوالد للنظر في اللاهوت وولعه بالاتصال بحلقات المعتزلة والباطنية في الشرق، فإنه حرص على أن يثبت في ولده الملامح الروحية والعقلية التي تميزت بها شخصيته الخاصة . وقد توفى والده وهو يؤدي فريضة الحج في مكة عام ٢٨٦ / ٨٩٩ »[٢] وتذكر المراجع أنه اشتغل بالجدل والمناقشات الكلامية وخصوصا مع المعتزلة . ولقد تعددت رحلاته للشرق وفي كل مرة يعود إلى الأندلس ، مظهرا النسك والورع ، فأعجب به الناس واختلفوا إليه

---

(١) يعتبر ابن عربي الوحيد الذي يذكر ابن مسرة مع النسبة إلى الجبل ؛ إذ يقول ابن مسرة « الجبلي » وهذا كان له الفضل في توجيه البحث الوجهة الصحيحة حيث اعتبر مفتاحا فيما أمكن بعده الاستيثاق عن طريقة قراءة ما كتبه الناسخ وكان جزء منه مخفيا تحت بقعة الحبر وهي عبارة في نسخة لابن مسرة ، راجع رسائل ابن عربي ٢ رسالة الميم والوار والنون . وللتحقيق من النسبة « الجبلي » بالباء الموحدة والكنية « أبو عبدالله » أنظر : الذهبي « المشتبه » ص ٨٨ واسين بالاسيوس « ابن مسرة » ص ٣٢ هامش ١ ، ابن الآبار « التكملة » ج١ صفحات ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، حيث تتكرر النسبة عند الحديث عن تلامذة ابن مسرة والمرجع الوحيد الذي يذكر النسبة « الجيلي » بالياء المثناة هو مختصر الزوزني لتاريخ الحكماء للقفطي ص ١٦ هامش ١ وحتى في هذه المثال الوحيد لا يستبعد الخطأ المطبعي .

وسمعوا منه،ثم ظهروا على ما قبح في نظرهم فهجره قوم ولازمه آخرون .وتكاد تجمع المراجع على أن ابن مسرة كان له لسان خلوب يتوصل به إلى مراده مهما بعد . كما تذكر أيضا أنه اتهم بالزندقة فخرج فارًا وتردد بالشرق مدة ، وإنه حتى في الشرق وجد جماعة تصدت للرد عليه . ففي تاريخ قضاة الأندلس يذكر أن القاضي ابن زرب وضع كتابا في الرد على ابن مسرة ، واستتاب بعض أتباعه وأحرق ما وجد بأيديهم . كما يذكر مصدر آخر أن ابن خفيف أو ابن سالم ألف كذلك في الرد على ابن مسرة غير أننا لم نعثر على شيء من ذلك . ويقول الضبى « إنه كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فيها ، وافتتن به جماعة من أهل الأندلس . وله طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية وتواليف المعاني ، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها » .

على أن الباحثين يؤيدون الفرض القائل بأن أبن مسرة ـ وهو الذي يعزى إليه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس ، كما يعزى إليه تأسيس نظام باطني أدبي تحمل كلماته معاني غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته ـ كان مبعوثا خاصا ليؤسس حزبا فاطميا في أسبانيا ، يكون تلامذته الخلص نواته وعمده . غير أن ابن مسرة ربما أدرك جيدا أن مركزه لا يمكن أن يكون آمنا في أسبانيا بينما هناك عدو جبار ازدهر ملكه في إفريقيا وهو عبد الرحمن ٩١٧ ، ٩٣٨ م ، الذي امتدت سلطته فوق مراكش من سنة ٩١٧ م . ويكاد يجمع الباحثون على أن العقل الأسباني في مراحله الإسلامية الأولى لم يكن معدا لأن يقبل الفكر الجديد المشوب بالفلسفات الطبيعية الجامحة ، على الرغم من اعتماد الأندلس في هذه الفترة على الشرق في ثقافته العقلية . وبالرغم من تعدد الرحلات بين الأندلس والشرق حتى شرقي إيران . فإن إصرار العقل الأندلسي على رفض هذه الفلسفات الغربية كان واضحا . ومن الباحثين من يذكر أن ابن مسرة رأى كتبه تحرق في عهد عبد الرحمن الثالث .

غير أننا نلاحظ أن ابن مسرة مع ذلك استطاع أن يجمع حوله الأصدقاء والتلاميذ وأن يقيم معهم فوق قمة جبل السيرا في قرطبة ، وأن هذا اللجوء إلى المخبأ الآمن كان بعد الاضطهاد ، ومعنى ذلك أن أعماله لم تتوقف بعد إحراق كتبه(١) على فرض صحة وقوع هذا الحادث . وعلاوة على ذلك فإننا نجد بعض المراجع تذكر أن ابن مسرة رحل عن الأندلس إلى الحج ولم يعد من حجه إلا بعد إعتلاء عبد الرحمن الثالث حوالي ٣٠١ هـ ـ ٩١٢ أو ٩١٣ م ، حيث استأنف نشاطه من جديد(٢) .

على أن هناك ما يشير إلى أن ابن مسرة زار البصرة ، وهذا ما قد يؤيد أقوال بعض الرواة بأن ابن سالم ـ حفيد تلميذ سهل بن عبدالله التستري الصوفي الشهير المتوفي ٢٨٣ هـ ـ قد ألف كتابا في الرد على ابن مسرة . وإذا لاحظنا أن ابن مسرة يقتبس من التستري ، ويذكر ذلك صراحة . رجحت لدينا أنباء رحلته إلى الشرق ـ وبخاصة إلى البصرة . ومما لا شك فيه أن ابن مسرة زار المدينة ومكة ، وربما أقام فيهما فترة طويلة نقل خلالها كل ما استطاع من فكر المدارس الشرقية آنذاك ولم يعد ـ إلى مواطنه إلا في عهد عبد الرحمن الثالث الذي تميز عهده السياسي بشيء من الحرية المدنية والدينية .

---

(١) على حين أنه يروى أيضا أنه لم يصدر أي أمر بإحراق كتبه ، على الأقل أثناء حياته .

(٢) فيما يتصل بالآراء والجوانب التاريخية الخاصة بابن مسرة ارجع إلى كتاب أسين بلاسيوس Abenmasarra مدريد ١٩١٤ ، ابن حزم ، فصل ج٢ ص ١٢٦ ، الضبي « بغية الملتمس » ٧٨ ، الفرضي « تاريخ علماء الأندلس » ج ٢ ص ٤١ ، الحميدي ،جذوة المقتبس »رقم ٨٣ ص ٥٨ ، ٥٩ ؛ ابن عربي « رسائل » رسالة الميم والواو والنون ،والفتوحات في مواضع متفرقة تظهر بعضها مما سبق ، الزوزني « مختصر تاريخ الحكماء ١٦ ، هنري كوريان « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٤٩ وما بعدها ، عفيفي ( المرحوم الدكتور ) The Mystical Philos. of Ibn Arabi, P. 178 ff. ، بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية » ١٩٠ وما بعدها ، دي بور « تاريخ الفلسفة الإسلامية » الترجمة الإنجليزية ، ص ١٧٤ وما بعدها .

## مذهبه الفلسفي

يرى الباحث الجاد أسين بلاسيوس[1] أن أصول المذهب الفلسفي لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيذقليسي . ( نسبة إلى أمبيذقلس - أقدم الفلاسفة الخمسة الكبار في اليونان في رأي مؤلفينا العرب . وهم : أمبيذ فلس ، فيثاغورس سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ) . وقد صور المؤلفون العرب أمبيذ قلس بصورة الحَبر أو النبي الذي انقطع للهدى والحياة الروحية الزاهدة العاكفة ، المعرضة تماما عن مواطن المجد والفخار وقد تشبه صورته بحق صورة الصوفي المتبتل .

ويعرض هنري كوربان أهم الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة والتي يظنها كافية في تشكيل بنائه الفلسفي حسب الطاقة وفي حدود المادة الموجودة .

ومن هذه الآراء :

- أفضلية الفلسفة وعلم النفس وباطنيتها .
- وصف الكائن الأول بالبساطة المطلقة .

وبعدم قابليته لأن يحد بوصف ، وبأنه سكون في حركة .

- نظرية الفيض .
- مقولات النفس .
- الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم .

ووجودها فيما قبل وخلاصها وتحررها فيما بعد. ثم يصف كوربان هذه الفلسفة بأنها غنية بالملامح الغنوصية والأفلاطونية المحدثة[2].

---

(١) أنظر Abenmasarra ، مدريد ١٩١٤ .

(٢) هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٣٢ . وقارن ما سجلناه بناء على مراجعنا العربية ، بما ورد في الرسالتين .

غير أن هنري كوربان رأى أن يلح في التأكيد على النقطة الخاصة بنظرية الفيض المرتب للجواهر الخمسة : المادة الأولى ، العقل ، النفس ، الطبيعة ، المادة الثانية . أما المادة الأولى فهي غير المادة الثانية وغير المادة المكونة لأجرام الكون .

ويلاحظ كوربان الفرق بين هذه المرتبات كما وردت ومرتبات أفلوطين التي تبدأ بالواحد وليس بالمادة الأولى .

ويرى أن « هذه المادة المدركة الشاملة بالذات هي الفرضية المميزة لمذهب ابن مسرة »[1] .

غير أننا نرى أن هذه المادة الأولى التي تعتبر أولى الحقائق الذهنية ليست إلا ما أطلق عليه صوفية القرن الثالث « بالهباء الروحي » ، ومثـال التكوين . والواقع أن كلمة « الهباء » في اللغة العربية استعملت في الأصل لتدل على معنى التفاهة والحقارة ، وعدم الأهمية والتناهي في الصغر ، كما تدل كذلك على التلاشي والعدم أحيانا كما ورد في القرآن الكريم[2] . ثم استعملت لتؤدي معنى كونيا يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي إلى مرئي بواسطة النور[3] .

وانتقلت الكلمة إلى المجال الصوفي ، حيث اكتسبت خصائص روحية ، فاستعملت لتدل على الطاقة الكلية الإلهية . وهذا المعنى ينسب إلى الإمام علي كرم الله وجهه ، وقد تبناه سهل التستري ، ت٢٨٣ هـ وتبعه ابن عربي ( ت٦٣٨ هـ )

---

(١) نفس المصدر/ ٣٣٣ .
(٢) الفرقان/ ٢٢ .
(٣) أنظر بول كراوس/ جابر بن حيان/ ٢ (١٥٤ هـ ٦) .

الذي يذكر ذلك صراحة بالنسبة لمصدره في هذا الاستعمال ، وهما الإمام والتستري[1] .

وهذا المبدأ في نظر كل من التستري وابن مسرة وابن عربي يعتبر أصلا كليا روحيا قابلا للانبساط، وربما صيغ في بعض السياقات« بالنفس الرحماني » وبمقارنة ما ورد برسالة الحروف للتستري في هذا الصدد بما ورد في رسالة الحروف لابن مسرة ، لا نشك في أن الأخير تبـع الأول بكل دقة ، بل إنه يقتبس نص كلام التستري ، كما سيتضح من هذه الدراسة أن ابن مسرة كان إحدى الحلقات الهامة في سلسلة الآراء والأفكار التي أثرت في ابن عربي ، والتي كان أهمها مما يعزى إلى التستري .

وفي ضوء نقاط الالقتاء الكثيرة والصريحة في غالب الأحيان، يظهر أن رأي المرحوم الدكتورعفيفي المتحمس في إنكار تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي يحتاج إلى إعادة نظر ، كما سيظهر من دراستنا ضرورة إعادة النظر أيضا في تقدير الآراء التي أفادها ابن عربي من صوفية القرن الثالث ، وعلى رأسهم التستري .

ولعل مما يرشح تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي أن الميرية ـ مكان مدرسة ابن مسرة وتلميذه إسماعيل الرعيني ـ أصبحت عاصمة الفكر الصوفي في أسبانيا ، حيث ظهر أبو العباس بن العارف وتلامذته : أبو الملوركيبي في غرناطة وابن برجان في أشبيلية ، وابن قسي في الغارب في جنوبي البرتغال، وهو صاحب كتاب خلع النعلين الذي شرحه ابن عربي . وهذه المدرسة فيما يبدو كانت تستند إلى طريقة ابن مسرة في الحكمة الإلهية أو « الاعتبار »[2] .

---

(١) أنظر الفتوحات/٢/١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) قارن هنري كوريان/ تاريخ الفلسفة الإسلامية/ ٣٣٥ .

# رسالة الاعتبار

لقد سجل هذا المفكر محاولته في رسالة بعث بها إلى تلميذ له ردا على رسالة التلميذ ، الذي كتب إليه يقول إنه قد قرأ في بعض الكتب أنه « لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل » . وقد طلب التلميذ من أستاذه أن يشرح ذلك ، وأن يذكر له بعض الأمثلة التي تؤيد هذا الخبر . وتتجلى بحق براعة هذا الأستاذ في إجابته التي تبدأ بمقدمة خلابة تمهيدا لعرضه التفصيلي المصحوب بمثال متقن لكيفية تلاقي الفكر مع الدين ؛ متبعا ذلك بتأكيد أن هذا السبيل هو ما أراد الفلاسفة أن يسلكوه ، فضلوا لأن النية الحسنة لم تكن متوفرة لديهم . وقد يبدو أن هذا التصريح الأخير يدل على أن هذه المحاولة لم تكن للتوفيق بين الدين والفلسفة ـ وإلا لما هاجم المؤلف الفلاسفة ـ وهذا ما سنناقشه بعد تقديم هذا الاقتباس المختصر بقدر يكفي لإعطاء صورة واضحة عن اتجاهات الرسالة ونتائجها . وتعتبر هذه الرسالة في الواقع من أهم الوثائق التي تكشف للباحث جزءا هاما من حقيقة الصراع الذي دار بين الفكر والدين في تلك المرحلة المبكرة .

يذكر هذا المفكر في مقدمته دور العقول ـ التي هي نور من نور الله ـ في فهم أوامر الله وقدرته واستنباط صفاته ـ التي تتفق مع الصفات التي أوحى الله بها إلى أنبيائه ، حيث جعل الله سبحانه في كل أرض وفي كل سماء آيات دالة عليه ، مفصحة عن ربوبيته . « فالعالم كله كتاب . . يقرأه المستبصرون بعيان الفكر الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعجايب الظاهرة المكنونة ، المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عمن تلهى » ثم يستشهد هذا المفكر بآيات كثيرة من القرآن الكريم ، تحث على النظر والتأمل ، مثل قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن

شَيْءٍ . . . . ﴾ ثم ينتهي إلى القول بأن كل ما خلق الله هو موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة ، وأن العالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى « وأن المفكرين والمعتبرين يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من وصف الأنبياء من الآيات العلا . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدا على ما حكت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله » .

ويسوق المفكر خلاصة قضيته في نهاية مقدمته للرسالة ، قائلا إن هؤلاء المفكرين « وجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه « أي التفكير يصدق الوحي » ووجدوا النبأ موافقا للاعتبار لا يخالفه ، فتعاضد البرهان ( تأيد وقوي ) ، وتجلى اليقين ، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان » .

وربما كان أهم وأخطر ما تتضمنه هذه المقدمة هو الجزء الأخير منها حيث يلمح أولا ثم يصرح ثانيا بأن طريقة التفكير والاعتبار هذه - إلى جانب اتفاقها مع الدين فيما تؤول إليه - هي أمر واجب لا يتحقق كمال الإيمان بدونه ، وهي نتيجة أثارة بقيت من طريقة النبي إبراهيم - عليه السلام - من النظر في الملكوت .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف القرطبي أبا الوليد بن رشد ، قد تبنى هذا المبدأ حيث يقول في معرض الحديث عن التوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ما يمكن تلخيصه فيما يلي : « إذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على صانعها وخالقها . . فما لا ريب فيه عقلا أن كل دين ينبغي أن يدعو العقل إلى جواره ، فيجعله خير أعوانه » . ونلاحظ أن أبا الوليد يستدل بنفس الآيات التي استدل بها مفكرنا هنا صاحب الرسالة مقدما ذلك بقوله : « إننا إذا نظرنا إلى الدين الإسلامي

وجدنا أن القرآن الكريم لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات فحسب ، بل حث على هذه الدراسة » .

وبعد انتهاء هذا المفكر[1] من مقدمته ينتقل إلى توضيح ما قاله بالمثال : مع أنه إلى جانب ذلك ، يذكر أن لتأكيد هذا أمثلة كثيرة، ولكنه يقتصر على ذكر مثال واحد ، يوضح فيه كيف يمكن للإنسان ، عن طريق الملاحظة والتأمل فيما هو محسوس ومعلوم ، أن ينتقل إلى ما هو مجهول من حقائق ومبادىء ، تتفق في نهايتها مع الحقائق الدينية . ويجب ألا ننسى أن هدف هذا المفكر ـ كما هو واضح ـ أن يثبت قاعدة التفكير ، وأن يكسبها قداسة دينية كخطوة تمهيدية لتقبل ما تنتجه هذه الطريقة من فلسفات ومذاهب ، ولا داعي لأن نتهم هذا المفكر بسوء النية ، ولا نملك نحن مبررات هذا الاتهام من خلال هذه الرسالة فقط . فما يريد إثباته في هذه الرسالة يمكن أن يستفاد بغير تكلف من الآيات القرآنية الصريحة التي يطلب فيها إلى الإنسان أن يتأمل ويعيد النظر في صنع الله ، ليعلم بحق مقدار إتقانه وإحكامه ، مثل الآية : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾، والآية :﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ والآية : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ الخ . الآيات الصريحة في طلب التعقل والتفهم والتبصر والتأمل .

كما أننا نلاحظ أن هذا المفكر يصرح في آخر الرسالة بأن الطريقة التي شرحها وضرب مثالا لكيفية تطبيقها ، هي الطريقة التي ابتغاها الفلاسفة ـ يصفهم في هذا المقام بأنهم متنطعون ـ بغير نية مستقيمة فأخطأوا وتاهوا في ترهات لا نور فيها .

والآن نرى أن من الخير الانتقال إلى عرض المثال الذي أوضح فيه هذا المفكر

---

(١) أي ابن مسرة .

طريق التطبيق ، التي رآها مناسبة ومفضية إلى النتائج المتفقة مع حقائق الدين ومبادئه العليا . نعرض هذا المثال كنموذج حي للاستدلال الذي لا تنقصه الثقافة الفلسفية في هذا العصر ، كما لا ينقصه الوضوح وجمال التعبير ودقته . وفيه يتجلى لنا كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من النظر في العالم الحسي مبتدئا بأجزائه السفلى - إلى الأعلى حتى يصل إلى حقيقة الألوهية . وليس هذا فحسب ، بل يصل أيضا إلى صفات إيجابية لهذه الألوهية كما سنبين فيها بعد .

وكنقطة بدء في المثال يمكن للإنسان أن يختار موضعا لتأمله أو نظره واحدا أو أكثر من أنواع الموجودات الثلاثة : الحيوان أو النبات أو الموات ( الجماد أو المادة ) ، فإذا نظر إلى النبات مثلا وجده عودا مواتا لا حياة فيه ، ولكنه يجد الغذاء يندفع فيه من أسفل إلى أعلى ، وموزعا على أقسام لا يتعداها مع الضروب المختلفة لهذه الأجزاء : عود ، وقشر ، وورقة ، ونواة ، وثمرة ، ونواة . . . الخ . وإذا علم أن طبيعة الماء تتحرك إلى أسفل ، مع أنه يرى الغذاء يصعد . فمعنى ذلك أن هذا الصعود لم يصدر عن طبيعة الماء ، وليس من العناصر ما تتحرك طبيعته إلى أعلى إلا النار مما يمكن أن ينسب إليها حركة الرفع . ولكن هذا التفسير لا يكفي ، إذ أن الماء والنار ليس من طبيعتهما التقسيم والتفصيل ( على النحو الذي نراه دقيقا في النبات من حيث الشكل والطعم والرائحة ) ولا يكفي أيضا لتفسير هذا أن تضم سائر العناصر من هواء وتراب ، لاتحاد ذلك في كل نبات ، مع تباين هذا الأخير وتعدد صنوفه .

ثم إن هذه العناصر جميعا تعتبر أضدادا لا تأتلف من قبل أنفسها ، فلابد لها من مؤلف يردها بقوته إلى ما هو خلاف طبيعتها - من التنافر إلى التآلف .

هذه القوة المؤلفة يجب ألا تكون محصورة بأية طبيعة من طبائع هذه العناصر

الأربعة . وإلا لما أمكن تفسير التنوع والتشكل المتعدد الألوان في النبات وباختصار ، يجب أن يكون المؤلف قوة أكبر من الطبيعة . وترتقي همة الباحث إلى أعلى ، باحثة عن هذه القوة وربما وجدها في السماء الأولى لعلها تكون منتهى هذه الطباع الأربع ، ولكن سرعان ما يقوده البحث إلى أن هناك سموات أخرى تشهد لها الأفلاك والكواكب الكثيرة من شمس وقمر . . الخ . والتي تدل حركتها الرتيبة المنظمة على أنها محكومة مسخرة ، فيلزمها من المحدودية والانقياد ما لزم ما تحتها من نبات الأرض .

وهكذا يصور لنا المفكر أن الباحث ما يزال يجوب أسفل العالم ، باحثا عن مصدر هذا التأثير والتسخير ، ناشداً إياه تارة في النفس الحيوانية ، المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم ، وتطرق به البحث إلى عالم النفس الذي لم يكن كافياً في تفسير هذه الظواهر ، رغم ما يتمتع به هذا العالم من سمو وإحاطة ؛ وذلك للسبب البسيط ، وهو خضوع هذا العالم نفسه للقهر والتصرف من مبدأ غيره .

وما يزال هذا المفكر يحلق بنا في أجواء من الاستدلال الصاعد إلى قمة الوجود مسجلا ملاحظاته على ما يعتور النفس الإنسانية من ضعف وشيخوخة ؛ بل وتحطم أحياناً لمفارقتها البدن ؛ ومنتهياً إلى أن عالم النفس ، رغم سموه وروعته ، لا يصلح أن يكون تفسيراً لمظاهر التدبير والإنسجام في جزء واحد ـ بل سائر الأجزاء من العالم . ويتابع هذا المفكر تدرجه إلى أعلى بطريقة تفصيلية ، لامحل لعرضها الآن ، حتى يصل إلى أسمى ما يمكن أن يخاله الفكر الإنساني مصدراً لمثل هذا التدبير وهو الجانب العقلي الذي يتمتع بطابعين هما : الشمول والإحاطة ، والصفاء اللامادي والبساطة . ومع ذلك يثبت الفحص والتحليل أن هذا المبدأ هو الآخر لا يصلح أن يكون السيد المهيمـن المطلق ، لأنه لم ينج هو نفسه من كونه خاضعاً لمؤثرات خارجية تعلو عليه ولا يعلو عليها .

وتنتهي بنا الرحلة الطويلة الشاقة التي يصطحبنا فيها هذا المفكر ، والتي تثير من التعليقات والأسئلة ما يضيق عنه صدر هذه المحاضرات ـ تنتهي بنا هذه الرحلة إلى الوصول إلى مبدأ متعال ، لا مثال له ، ولا نهاية له ، ولا بدء له ، ولا جزء له ، ولا غاية له . . . فتعالى هذا الملك الأعلى .

وأهم نقطة في هذا الصدد هي المحاولة اللبقة لهذه المفكر في أن يصبغ الخصائص الفلسفية التي تعودنا أن نجدها في هذا المبدأ الأعلى ، بالصبغة الدينية المحضة،بإستعمال الصفات النقلية ، التي سجلها كتابنا المقدس، والتي أفاض فيها علماء المسلمين ، فنلاحظ مثلا أنه بدل أن يقول عن هذا المبدأ أنه « العلة الأولى » أو « المحرك الأول »نراه يقول هو الأول والآخر . . الخ .

وأوجز جملة تعبر عن خلاصة نتائجه في هذا الشأن مع جمال التعبير قوله : « فقام الوجود به اضطرارا في حسن العقل مع عدم المثال والجنس » أو قوله عن هذا المنهج « فأراك ملكوته كله مزموماً[1] بزمامه ، ومحصوراً في إحاطته مرتبا بتقديره ، ومتصرفاً بتدبيره ، قائماً على نهايته . لا حاكم فيه غيره » .

ويخلص المفكر إلى هدفه الأخير من إثبات إتفاق الدين والفكر أو الوحي والعقل ، أو الإسلام والفلسفة ، وضرورة إنتفاع الإنسان بهما ، وليس هذا فقط ، بل إن من الواجب الحتمي احتفاظ المجتمع بمنارهما وحرصه عليهما كليهما .

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش ، نازلا إلى الأرض ، فوافق « الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء : لا فرق . ولم يأت نبأ عن الله نبياً ، إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ . وليس في العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ، ونبهت عليه ، إما تفصيلا وإما إجمالا . فلما اتفق البرهان

(١) مزموماً أوى مقيداً بالزمام وهو الرباط أو الحبل .

( برهان النبوة وبرهان العقل ) فتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم ـ لزم العقل ضرورة الإقرار » .

ويختتم المفكر بحثه بالإشارة إلى ضرورة البحث العقلي الهادف المستقيم ويذم هؤلاء الذين يرفضون أن يكون للعقل مجال في هذا الميدان ، مستعيناً بالقرآن الكريم ، واصفاً هؤلاء بأنهم غافلون ، وقد ذمهم الله حيث يقول ﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾[1] .



---

(١) الكهف : ١٠ ولمعرفة التفصيلات المترتبة على مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة في إنتاج ابن مسرة انظر كتابنا من فلسفة ابن مسرة ـ المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨١ .

# بين محاولة ابن مسرة ومحاولة ابن طفيل في قصة حي بن يقظان

## موجز قصة حي بن يقظان لابن طفيل

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة . تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن تكون له أم أو أب . وفي قول آخر إن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في « تابوت » أحكمت زمه [أمه] بعد أن أروته من الرضاع ، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة ، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت ـ وهذا الطفل هو حي بن يقظان ، فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه، ونما « حي » وأخذ يلاحظ ويتأمل وكان الله قد وهبه ذكاء وقاداً، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها . وقد وصل إلى ذلك بطرقه الفلاسفة بطبيعة الحال .

وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله ، وهذا هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد ولكي يصل « حي » إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوماً متوالية ، مجتهداً في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في

الله لكي يصل إلى الاتصال به ، حتى أدرك ما أراد . وعندما بلغ ذلك المبلغ لقى رجلا تقيا يسمى « أبسال » أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاء من الناس . وقام « أبسال » بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك . ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلسفي الذي ابتكره « حي » لنفسه تعليلا علوياً للدين الذي كان يعتقده ، وتفسيراً كذلك لكل الأديان المنزلة . ثم أخذ « أبسال » صاحبه إلى الجزيرة المجاورة ، وكان يحكمها ملك تقي يسمى « سلامان » . [وهو صاحب « أبسال » الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة] ، وطلب إليه أن يكشف ( لأهل الجزيرة ) عن الحقائق العليا التي وصل إليها ، فلم يوفق ؛ ووجد عالمانا نفسيهما مضطرين آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام ، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ، والتحكم في إرادتهم المستعصية ، فلا مفر له من أن يصوغ ما رآه في قوالب الأديان المنزلة . وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ،ونصحهم بالاستمساك بأديان آبائهم ، وعاد « حي » وصاحبه إلى الجزيرة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس .

## أهم النقاط الأساسية في القصة :

إذا نظر إلى قصة « حي بن يقظان » لابن طفيل على أنها وسيلة فنية لعرض آرائه ومذهبه الفلسفي ، كما هو الشأن والحقيقة ، فإننا نستطيع أن نستخلص منها الأفكار الأساسية التالية :

١ ــ تدرج العقل في سلم المعرفة حيث يبدأ بالمحسوسات الجزئية المفرقة وينتهي إلى الأفكار الكلية أو الكليات عموماً .

٢ ــ قدرة العقل وكفاءته على إدراك وجود الله ، حتى ولو لم تقدم له أية مساعدة من حيث التعليم أو التربية ، وذلك لأن العقل يتأمل ظواهر الوجود ، فيدرك آثار الله في مخلوقاته ، فيقوم عنده الدليل المقنع على وجوده .

٣ ــ مع التسليم بقدرة العقل ، يجب التسليم كذلك بحدود هذه القدرة بحيث إذا جاوزها أصابه الكلال وعراه العجز ، فلم يستبن طرقه ، وذلك إذا أراد أن يواجه ما لا قبل له به من تصوير اللانهاية ، أو العدم المطلق أو الأزلية المطلقة أو حتى حقيقة القدم والحدوث ، وما إلى ذلك مما يتجاوز ميدانه .

٤ ــ العقل مصدر الإلزام الخلقي ، وبه ندرك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العملية الى المستويين الفردي والاجتماعي ، كما ندرك أهمية إعطاء القيادة العامة للعقل الذي يجب أن نخضع له الشهوات ورغبات الجسد .

٥ ــ يلتقى الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة عند نقطة جامعة يصبح فيها ما أدركه العقل من وجوه الخير والحق والجمال هو نفسه ما أمر به الشرع الحنيف . وإذا كان هناك فرق فهو فرق في كيفية الآداء أو في العبارة .

٦ ــ الناس ليسوا من حيث الواقع سواء في مرتبة الإدراك فهناك الخاصة والعامة . فالخاصة يمكن أن يكاشفوا بدقائق الحكم وأسرار المعرفة والحقائق . والعامة يخاطبون على قدر عقولهم بضرب المثل والتجسيم أحياناً للإيضاح .

وقد سلك الشرع غاية الحكمة حين خاطب الناس جميعا على قدر عقولهم ولم يعنتهم فيكشف حقائق الحكمة وأسرارها ، ولذلك كان على هؤلاء ترك التعمق والاقتصار على ما منحهم الشرع .

# المقارنة

إذا كان كل من ابن مسرة[1] وابن طفيل قد نبت من الأندلس وعاش فيها . فإن هناك بالضرورة بعض أوجه الإلتقاء والإختلاف في مجال المنهج والآراء . ولا تهدف هذه المقارنة الحالية إلى تقصي مذهب الرجلين بالتفصيل ، أو إلى إطلاق حكم عام عليهما ـ فذلك موضع آخر إن شاءالله ـ وإنما هدف المقارنة أن نسلط بعض الضوء على التقابل والتوافق بين الفيلسوفين في موضوع خاص ضمنه كل منهما رسالة خاصة . ونقصد من ذلك أن نضع أمام القاريء بعض الحقائق المتصلة بعمل كل من هذين العلمين في حدود موضوعنا الحالي ، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ؛ ولذا كانت المقارنة بين رسالة « الاعتبار » لابن مسرة وقصة حي بن يقظان لابن طفيل .

لقد عاش ابن طفيل في القرن السادس الهجري . ومقارنة حياته بحياة سلفه « ابن مسرة » يظهر لنا تباين الظروف التي اكتنفت الحياتين ، فعلى حين نجد « ابن مسرة » دائب التنقل لا يقر له قرار ، ولا يظهر في حياته استقرار، نجد ابن طفيل على العكس من ذلك ، حيث لم تحفل حياته بالتقلبات السريعة الكاسحة . ولقد كان يشغل منصب وزير وطبيب الخليفة أبي يعقوب . وبالرغم من هذا المنصب الذي يتطلب الإيجابية والحركة وكثرة الاتصالات ، فإن ابن طفيل لم يكن كلفا بمقابلة الناس ، وإنما كان كلفه الرئيسي بالكتب ، ولعل سياسةمليكه أبي يعقوب في جلب نوادر وروائع الكتب إلى مكتبتـه . كانت خير مشجع لابن طفيل على المطالعة وملازمة هذه الكتب ، مما أورثه حبا عميقا للتأمل .

---

(١) قال عنه أسين بلاثيوس Asin Placios « إنه كان أول مفكر أصيل أطلعه الأندلسي الإسلامي . وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته Abemmasorra وقارن بلاتينيا/الفكر الأندلسي ٢٣٦ . قارن أيضا مقدمة ترجمة ابن عربي للدكتور عبد الرحمن بدوي .

إن حب التأمل لدى ابن طفيل يشبه إلى حد بعيد حب ابن مسرة ، غير أن اضطراب حياة ابن مسرة لم يدع له مجالا أن يزاول تأمله في هدوء ، أو أن يصوغ مذهبه في إكتمال تفصل . لكن اضطراب هذه الحياة نفسها فرض عليه تضييق الدائرة التي ينشر فيها معرفته ، ومن ثم آثر الإلغاز أحيانا ، ولذلك نرى أن « رسالة الاعتبار » مثلا لم تكن إلا إجابة عن سؤال وجهه إليه بعض تلاميذه ، ويبدو أن الظروف الحرجة التي كان يمر بها ابن مسرة ، قد حالت بين التلميذ وبين لقاء أستاذه ، فلجأ إلى وسيلة الكتابة عوضا عن اللقاء .

ويلاحظ أن رسالة ابن مسرة « الاعتبار » صريحة في موضوعها ، وهو تحقيق الفكرة القائلة بأن » **المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى لا يجد إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل** » . وبعبارة أخرى « إن النظر المجرد والتأمل النزيه الصاعد ، يصل إلى نفس الحقيقة التي يأتي بها الوحي المنزل ، وفي اختصار تلتقي الحكمة والوحي على حقيقة واحدة » .

ويلاحظ كذلك في رسالة ابن مسرة « الاعتبار » التصريح بأن هدف هذه الرسالة ومنهجها هو ما حاوله الفلاسفة ، لكنهم في نظر ابن مسرة كانوا غير مخلصين في نيتهم ، حيث لم يستطيعوا التخلص من أفكارهم السابقة ، ولذلك لم يتمكنوا من الوصول إلى نفس النتائج التي وصل هو إليها .

ومن الملاحظ في هذه الرسالة أيضا أن تسلسل الاستدلال تسلسل تدريجي ، غير أنه يبدأ بالنبات باعتباره مجمع الجماد وأدنى صور الحياة ، وينتهي عند صفات الإله ، أو كما يقال إن النبات في أفق الجماد كما يعتبر الحياة أفقا للنبات والإنسان أفقا للحيوان وهكذا صعداً .

ولا يفوت الرسالة أن تنوه بحكمة الأنبياء في توضيحهم الحقائق الغامضة لأممهم في أيسر أسلوب وأدخل باب في الإقناع والاقتناع .

ولا نعدم في الرسالة استشهاد المؤلف في كثير من المواضع بالقرآن الكريم بسياقات مختلفة ، بعضها طبيعي ، والبعض الآخر تقحم فيه آراء المؤلف .

أما « قصة حي بن يقظان » لابن طفيل فإننا نلاحظ فيها ما يلي :

التدرج في الاستدلال ( عن طريق القصص ) من المحسوس إلى ما وراءه « فحيّ » - بطل القصة - يبدأ معرفته من حادثت موت مرضعته ، حيث دفعته هذه الحادثة إلى أن يبحث عن حقيقة النفس . فأدرك اختلاف الأشياء والصور ، ثم انتقل في سلم الصعود إلى الفاعل المنزه عن الحس ورؤية أثره في كل شيء .

لكن المعرفة كما عرضت في القصة تشعر بأن هناك وسيلة غير الحس فهناك العقل والإلهام أو الفيض وهنا نلمح ربطا بين المعرفة العقلية ، النظرية والتصوف .

وفي هذه الرسالة نجد ابن طفيل يوضح بالمثال مبررات اختلاف الأسلوب الموجه للعامة والوارد على ألسنة الأنبياء ، عن أسلوب الفلاسفة والصوفية . فالأنبياء قد بينوا الحقائق بضرب المثل ، بينما كاشف الآخرون وكوشفوا ، ومن هنا أدرك أحد شخصيات القصة خطأه في إرادة أن يعلم الناس الحقيقة عارية عن أي تمثيل أو تخيل ، وذلك لأنهم عرفوا بعد ذلك أن الأنبياء فعلا حكماء مصلحون ، حيث لم يعطوا للناس إلا ما ينفعهم وما يحصل لهم أسباب السعادة .

وكما تدرج ابن مسرة في استدلاله الذي ضربه مثلا لتلميذه ، حيث اختار ظاهرة النبات ، وأخذ يتأمل أطوار نموه وتفرعه وتقسيمه وتفصيله وإثماره وما إلى ذلك ، ثم تدرج صعداً إلى أسباب متوالية ، كذلك نجد بطل قصة ابن طفيل بعد حادث وفاة المربية ، يتتبع سائر الظواهر حوله ويصنفها ، يجمعها مرة ، ويفرق

بينها مرة أخرى ، ليستنبط من ذلك ما يميز كل ظاهرة على حدة إلى أن يقول ابن طفيل عنه :

« ثم عاد إل الأجسام البسيطة فرأى صورها تتغير ، كالماء يكون ماء فيصبح ثمارا ، ثم يرجع الماء ، فأدرك أن اختلاف الصور لا يمكن أن يكون من أصل الشيء ،وعلم أن كل حادث لابد له من محدث ، وتحقق له أن الأفعال المنسوبة إلى الأشياء ، ليست في الحقيقة لها ، ورأى الفاعل يفعل بها . فحدث له شوق لمعرفة هذا الفاعـل ، فجعل يطلبه من جهة المحسوسات ، ولكنه لم ير في المحسوسات شيئا بريئا عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل ، فاطرحها كلها ، وانتقل إلى الأجرام وتفكر فيها وتساءل : هل هي ممتدة إلى ما لا نهاية ؟ فتحير عقله ، ثم أدرك بقوة نظره أن جسما لا نهاية له باطل . وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل . ثم تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجودبعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً ولم يسبقه العدم ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أي الحكمين .

ومازال « حي » بطل القصة يتابع مسيرة تأمله في تعمق واسترسال حتى وصل إلى « أن يكون المحرك ( الله ) بريئا عن المادة وعن صفات الأجسام ، . . . ثم رأى أنه يتوجب عقلا لهذا الفاعل العظيم جميع صفات الكمال من علم وقدرة وإرادة واختيار ورحمة وحكمة » .

لكن البطل بعد أن عرف الله بصفاته عاد فبحث كيف عرفه . أبالحواس عرفه ؟ كلا ؛ لأنه بريء من صفات الجسمية والحواس لا تدرك إلا ما إتصف بها - وهنا آن لحي أن يدرك ذاته البريئةمن الجسمية ، وأن يدرك أنها لا يعتريها الفناء ، بل ستبقى خالدة منعمة أو معذبة بحسب ما كان لها من حظ الإقبال في حياة الدين على ملاحظة الفاعل العظيم ومراقبته .

ولا يقتصر بطل ابن طفيل على إدراك الإله بصفاته بل هو يرتاد أيضا الأملاك والفلك الأعلى ويذكر صفات تستعصى على الفهم لاستغلاق عبارتها .

ويعتبر الجزء الثاني لهذا في القصة نقطة تحول هامة في مسار القصة ليبرز ابن طفيل على الصعيد الواقعي مدى التعارض والتصادم والصراع بين التعمق في الباطن والاقتصار على الظاهر . لكن هذا الصراع يوضع في إطار وحدة الحقيقة ، فقد عرف « حي » بعقله الله سبحانه ، وحين عرض معرفته على « أبسال » ، لم **يشك في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته ، هي نفس ما عرفه حي بن يقظان وأدركه بعقله .**

## مسكويه يتبع نفس السبيل :

ويبدو أن فلاسفة الإسلام كانت لديهم فكرة النشوء والارتقاء تلك الفكرة التي يتشهد بذاتها أن الموجودات مراتب ، وكلها سلسلة متصلة ، وينص مسكويه على أن « كل نوع يبدأ بالبساطة ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يبلغ أفق النوع الذي يليه » فالنبات مثلا في أفق الجماد، ثم يرتقي حتى يبلغ أعلى درجة، ولذلك رأينا ابن مسرة في رسالة الاعتبار يبدأ مثاله التطبيقي في الإستدلال على وجود الباري سبحانه وصفاته بالنبات ، وهو ينظر إليه أولا في مرتبته الدنيا من حيث عناصره المادية البسيطة فالمركبة ، ثم يترقى إلى التفاعل وأمارة الحياة وأعراضها ، وهكذا ظل يترقى حتى وصل إلى الباري وأتى بحقائق عن ذاته وصفاته بما يتلاقي وحقائق الوحي .

ودعنا الآن نتابع مسكويه لنرى كيف يصل بتحليلاته واستنباطاته إلى نفس ما وصل إليه ابن مسرة .

إنه يرى أن النبات يترقى حتى يبلغ نهايته فإذا زاد على خصائصه ما يفرض

ترقيه ، قبل صورة الحيوان ؛ وكذلك الحيوان يبدأ بسيطا ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . وبالمثل يمكن أن يقال إن « الإنسان نفسه لا يزال يترقى ، ويزداد ذكاء ، وصحة في التفكير ، وجودة في الحكم ، حتى يبلغ الأفق الأعلى الذي يتعرض به لإحدى منزلتين ، إما أن يديم النظر في الموجودات ليتناول حقائقها ، فلتوح له الأمور الإلهية ، وإما أن تأتيه تلك الأمور من الله تعالى من غير سعي منه » . وصاحب المنزلة الأولى هو « الفيلسوف » وصاحب المنزلة الثانية ( النبي ) الذي يتلقى من أعلى بالفيض إتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لاتفاقهما في تلك الحقائق .

ويجب الإشارة إلى أن إتفاق الفيلسوف والنبي على ما لديهما من حقائق قد فهم عند بعض الباحثين على أنه تسوية مطلقة بين الفيلسوف والنبي ، بل غالى بعضهم أحيانا فقال إن ذلك يعني تفضيل الفيلسوف على النبي ، لأن الأول يجاهد ويكافح ويتأمل ويفكر ويبذل جهدا مضنيا في سبيل وصوله إلى هذه الحقائق التي تأتي إلى النبي في دعة وراحة ، ودون أن يكلف نفسه عناء البحث .

لكن هذه الاستنباطات ليست مستندة إلى مرجح صريح ؛ إذ المعلوم أن الشغل الشاغل لدى الفلاسفة هو تأكيد أن الفلسفة لا تأتي بما يعترض عليه الدين أو يتناقض معه . ومعنى ذلك أنه لا يراد بالضرورة من تلاقي النبي والفيلسوف على الحق تساويهما تماما . فتلاقيهما مقصور على حقيقة معينة ، أما ما عدا ذلك من شئون النبوة وأحكام الشريعة وأسرارها ، فلا يمكن للفيلسوف أن يدركها وحده ، ولكنه أسرع إلى تفهمها إذا عرضت عليه .

والفكرة الأساسية التي أراد الفلاسفة أن يركزوا عليها هي إمكان الوصول إلى الإيمان بوجود الله وبصفاته الحسنى عن طريق التأمل النظري الصحيح . وإذا دققنا النظر وجدنا أن هذا الإيمان العقلي يؤيده الشرع ويحبذه ، لأن الدين الناضج

الحق يأبى لأتباعه أن يكونوا مجرد مقلدين دون فهم أو إدراك لما يأتون وما يدعون .

ودعوى أن القول بهذا يقتضي الاستغناء عن النبوة ، لأنه ما دام الإنسان يستطيع وحده أن يصل إلى مثل الحقائق التي أتى بها النبي ، فلا حاجة إذن إلى النبوة ـ نقول هذه دعوى باطلة ، لأن الفئة القادرة على التأمل الصحيح في مثابرة وإخلاص قليلة نادرة ، لا تزيل ضرورة وجود النبوة التي تتجه إلى الناس كافة ، ولا تخص فئة معينة .

وخلاصة ما نود تأكيده في هذا الصدد ، أنه لا داعي لإساءة تأويل النصوص ما دمنا نستطيع أن نفهمها فهما آخر يتمشى مع النظرة التي ننظر بها ومنها ، وبخاصة إذا عرفنا أن جمهرة فلاسفتنا كانت وفية لعقيدتها ، مهما بدا في إنتاجهم أحيانا ما قد يتعارض مع بعض ما اتفق عليه أو رجح لدى الأغلبية .

# محاولة الفارابي
## لمحة تاريخية

وقد آن لنا أن نعرج على محاولة الفارابي في دعم قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، لنرى إلى أي حد وفق في أداء هذه المهمة ، وإلى أي مدى سار تأثيره عبر المحيط الإسلامي على أيدي لاحقيه من فلاسفة الإسلام .

**لمحة تاريخية :**

هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان ، يتنازعه الأصل التركي والأصل الفارسي ، لكنه بلا شك عربي النشأة والثقافة واللغة ، إسلامي العقيدة بأوسع معنى لهذه الكلمة . وقد ولد بفاراب ـ وإليها نسب ، ( أو فارياب ) في عام ٢٦٠ هـ على الأرجح .

تثقف بالعلوم العربية الإسلامية ، وألم باللغتين التركية والفارسية ، وتتابع الأخبار عن نمط حياته الزاهدة العاكفة المتأملة فياض . وتروي قصص كثيرة حول الفارابي ومهارته الموسيقية والفلسفية ، بعضها مغلف بالخيال الجامح مما يدنيها من الأساطير ، وذلك مثل قصة دخوله على سيف الدولة الحمداني ، ففي هذه القصة عناصر لا تخلو من مبالغة وتهويل ، مثل إرادته الجلوس في مكان سيف الدولة بعد مزاحمته له ، حيث صرح له سيف الدولة أن يجلس حيث يكون هو ـ أي حيث تؤهله مكانته ، ومثا عزفه بعض الألحان التي أضحكت الناس ثم أبكتهم ثم أنامتهم جميعا ليتسلل الفارابي بعد ذلك من المجلس دون أن يشعر به أحد(١) .

---

(١) لمزيد من التفصيلات انظر ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء/ ٢ ، ١٢٥ والمسعودي ، التنبيه والإشراف/ ١٣٢ ( ط ١٣٠٧ ـ ١٩٣٨) وابن النديم الفهرست ص ٦٢ وابن كثير في البداية والنهاية =

## مؤلفاته :

وللفارابي مؤلفات كثيرة للغاية ، كرس بعض الباحثين جهودهم لحصرها وتحقيق بعض منها ، وما تزال بعض مؤلفاته العديدة تنتظر المزيد من بذل الجهود .

ومن مؤلفاته عدا شروحه لأرسطو : آراء أهل المدينة الفاضلة - وبعض الرسائل المنشورة بعنوان الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ويتضمن « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » - أفلاطون وأرسطو « كتاب الحروف ، وعيون المسائل ، وفصوص الحكم » وجواب مسائل وغير ذلك من المؤلفات السياسية والمنطقية والموسيقية والفلسفية الخالصة[1] . ويعد كتابه « إحصاء العلوم » من خير

---

= وابن خلكان في وفيات الأعيان ج٢ واليافعي في مرآة الجنان وابن العماد في الشذرات والبيهقي ( ظهر الدين ) في تاريخ حكماء الإسلام ط دمشق ١٩٤٦ ومن المحدثين . الشيخ مصطفى عبد الرازق/فيلسوف العرب والمعلم الثاني : مطبعة الحلبي ١٩٤٥ .

ويعتبر كتاب الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور عن الفارابي بالفرنسية من أوسع وأدق الدراسات في هذه اللغة لهذا الفيلسوف وتحديد مكانته بين الفلاسفة المسلمين وعنوانه :

La place d'al-Farabi dans l'école philos. Musulmane (Paris, 1934).

(١) الواقع أن المؤرخين العرب ينسبون إلى الفارابي ما يربو على المائة مؤلف بمجلدات مختلفة ، وليست كلها صحيحة . لكن كتبه الصحيحة - بالرغم من ذلك - تعد كثيرة في الواقع ، وهي تشمل الشروح الكبرى لعدد من مؤلفات أرسطو ، وهي شروح تنحو نحو طريقة المدارس اليونانية المتأخرة ( أنظر : Commentaria in Aristotelem Graeca نشرة The Academy of Berlin).

ومن شرح الفارابي لكتاب أرسطو في العبارة [ نشر وتحقيق وهلم كوتش وستانلي مارو المطبعة الكاثوليكية . ١٩٦] . ويرى بعض الباحثين أن شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون ( نشر E.J. Rpsenthal ) مدين بالكثير لمؤلف مماثل للفارابي . ويمكن أن يقال باختصار إن مؤلفات الفارابي قد شملت المنطق ، الطبيعيات ، الميتافيزيقا ، الأخلاق والسياسة ، وبعض الموضوعات والمسائل المتفرقة الأخرى . ومن هذه المؤلفات على الترتيب ، التوطئة في المنطق ، وتفسير الإساغوجي لفرفوريوس . وفي الطبيعيات : في الفراغ وفي العقل ، وضد التنجيم - وفي الميتافيزيقا : في أهمية ميتافيزيقا أرسطو ( نشرة ديتريصي ) ، في الواحد والوحدة ، وفي الأخلاق والسياسة : التنبيه على سبيل السعادة ( ط جدر أباد د١٣٢/١٩٠٨) في الملة الفاضلة ( وهو بحث مهم لم ينشر بعد ) الملة أيضا مجموعة مؤلفات : تكشف تماما عن الخطوط العريضة لفلسفته ووجهة نظره العامة ومنها ، =

ما ألف من حيث سبقه إليه على غير منوال. وقد تأثر بهذا الكتاب إخوان الصفا في القرن الرابع ، والخوارزمي في كتابه « مفاتيح العلوم » كما تأثر به ابن سينا ، وطاش كبرى زاده وغيرهم كثير .

وقد توفي الفارابي عن ثمانين عاما في سنة ٣٢٩ هـ - ٩١٢ م بعد حياة حافلة بجلائل الأعمال ذودا عن العقيدة من ناحية ، وتمكينا للفكر الفلسفي في البيئة الإسلامية من ناحية أخرى .

ولسنا نقصد في هذا المبحث إلى استقصاء مؤلفات الفارابي وتصنيفها والحكم عليها - فقد قام ويقوم بذلك أناس جعلوا الفارابي بالذات موضع عنايتهم . كما لا نقصد إلى عرض فلسفته في ميادينها أو مباحثها المختلفة لنستخلص من ذلك مذهبه الحقيقي المتميز ، وإنما نقصد إلى إيضاح نقطة واحدة بالمثال الشارح ، وهذه النقطة هي دوره في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين .

ونبادر إلى القول بأن **نزعة التوفيق تعتبر في الواقع نزعة أصيلة في الفارابي**[1] **الذي كان بطبيعته يميل إلى التوحيد والبساطة** ، وكان عونه في ذلك دائما رؤية نقاط الالتقاء لا عوامل الاختلاف والتمييز .

وبهذه الروح نجد محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، رغم اختلاف مذهبيهما . ونعتقد أن هذه المحاولة بالذات تعتبر دليلا موضوعيا على أن الفكر اليوناني لم يصل إلى البيئة العربية خالصا خاليا من التشويش والاضطراب .

---

= كتاب إحصاء العلوم ( نشرة الدكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٣١ - ١٩٤٨ ) ، وفي تحصيل السعادة ، وفي فلسفة أفلاطون ( نشره R.Walzer, R.Rpsenthal بعنوان Plato Arabus II, Lpndon 1943. وقد قدمت بحوث قيمة في مؤتمر الفارابي ببغداد سنة ١٩٧٤ م .

(١) ولعل ولعه بالجلوس عند ملتقى الحياة وتشابك الرياض تعبير عن هذه النزعة .

لقد أضيفت إليه عناصر شرقية كثيرة ، ووضعت عليه بصمات يهودية مسيحية وهندية وفارسية . ونعتقد أنه لم يشجع الفارابي على القيام بمحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إلا هذا الكتاب الذي نسب خطأ إلى الأخير ، بينما هو في الواقع شرح لأحد تلامذة أفلوطين الأسكندري لبعض تاسوعاته . وهذا الكتاب هو كتاب أثولوجيا أو « الربوبية » وقد أبرز أرسطو ـ المدعي أنه مؤلف الكتاب ـ في صورة الحكيم الإلهي الذي يدين بالمخلوقية ، ويرى إمكان الاتصال بالله أو بالعقل الفعال .

وليس لنا أن نتهكم بهذه المحاولة ، أو أن نسرف في نقد الفارابي بسببها ، فإن الظروف التي عاشها الفارابي فرضت عليه هذا الاتجاه ، فالفكر المترجم لم يكن قد استوعب على حقيقته بعد ، والشبهات قد أثيرت في وجه الإسلام ، والمحافظون أوجسوا خيفة من الفلسفة ونظروا إليها بعين الاتهام والحذر ، فكان لابد من العمل على تحقيق ما يكفل دعم العقيدة ودعم الفلسفة معا . ولعل من أهم وسائل دعم الفلسفة في نظر الفارابي إظهارها في مظهر موحد متفق أولا ، ثم إثبات أنها تسعى لنفس الهدف الذي يسعى إليه الدين ، ثم إيضاح كيف يمكن أن تسخر الفلسفة في خدمة الدين الحق ، وكيف يتلاقى بذلك العقل والوحي .

فنحن نرى أن الفارابي أقدم على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لما رأى في ذلك من دفاع عن الفلسفة من جهة ، ومن تهيئة منهجية لدعم الانسجام والاتساق بين الحقائق الموحى بها ، والحقائق العقلية من جهة أخرى .

أما مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة فقد لاحظ الفارابي ضرورة النهوض بها ليتعاضد الطرفان في الإسهام في سعادة الإنسان .

ولم يكن للفارابي أن يقوم بهذه المهمة دون اللجوء الاضطراري لتأويل آيات القرآن حتى تنطق بالآراء أو الحقائق الفلسفية التي يدين بها .

ولقد لعبت ظاهرة التأويل دورا خطيرا في تطور الثقافة والحضارة الإسلامية ، كما كانت السلاح الفتاك الذي فرق المسلمين إلى طوائف وفرق ، ولم تجُد القواعد والقوانين التي شرعها العلماء للتأويل في تجنيب هذا التفرق والتنازع والتناحر .

فإذا ضممنا إلى فكرة الفارابي عن اختلاف مستويات الناس العقلية ، وهي المتصلة بمشكلة « الخاصة » و « العامة » التي أثيرت في عصره ، وبلغت أشدها وحدتها لظروف سياسية وإجتماعية وثقافية يضيق المقام عن تفصلها أو شرحها ـ إذا ضممنا هذه الفكرة إلى مبدأ التأويل الذي أسلفنا الإشارة إليه ، أدركنا بسهولة كيف توفر لمثل الفارابي عوامل التمكين من تنفيذ هذه المحاولة .

لكن يجب أن نشير إلى هذه الحقيقة التي تتصل باحتمالات الموقف الذي يقفه من يريد التوفيق بين الدين والفلسفة : فهو إما أن يقف مع الفلسفة ، مطوعا العصى من النصوص الدينية حتى تؤدي فكرته المسبقة ، وهذا الموقف يمكن أن نصفه بأنه موقف المحاباة للفلسفة ،أو من يجعل لها اليد الطولى على الدين . وإما أن يملي العكس من ذلك ـ مع الدين ، وإما أن يضعهما في كفتي ميزان متعادلتين .

ولم يتردد الكندي في إعلان تفوق الدين على الفلسفة ، أو النبي على الفيلسوف ، لقدسية الحقائق التي يأتي بها النبي ، ولمركزه ومقامه الروحي الذي هيأ له الاطلاع عليها ، وللإلزام الإلهي الذي يضمن الثقة واليقين .

وليس هذا الموقف غريبا على الكندي ، فإنه بدأ حياته الفكرية ، وقضى جزءا كبيرا منها في وسط علماء الكلام الذين ينطلقون بحكم تخصصهم من عقائد سبق إيمانهم بها ، وراحوا يدعمونها عقليا ، بعد أن أقروا بها وآمنوا قلبيا .

لكن وضع الدين فوق الفلسفة لم يمنع بعض الفلاسفة من الناحية التطبيقية أن يخضعوا النصوص الدينية للمذاهب الفلسفية .

ومهما يكن من أمر فإن الفارابي يكاد يرى تكافؤ الفلسفة الصحيحة والدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين ، فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفي الذي تناقض مع هذا الدين ، يعتبر نظاما واهيا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين .

يقول الفارابي « إذا كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية ، كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتضينا كانت ملة صحيحة ، أو غاية الجودة ، فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة ، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطابة أو الجدلية أو السوفسطائية ، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة ، لم يشعر بها[1]. ويسجل الفارابي رأيه في طوائف معاصريه من حيث موقفهم من الفلسفة فيبين أن قوما منهم سكتوا عنها ، وقوما منهم نهوا عنها، إما لأن تلك الأمة ليس سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الفرص فيها أو منها ألا تطلع على الحق نفسه ، بل إنما تؤدب بحالات الحق فقط ، أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط ، لا بالأمور النظرية ، أو بالشيء اليسير منها فقط ، إما لأن الملة التي أتى بها كانت فاسدة جاهلة ، لم يلتمس بها السعادة لهم بل يلتمس واضعها سعادة ذاته ، وأراد أن يستعملها فيما يسعد هو به فقط دونهم . فخشى أن تقف الأمة على فسادها وفساد ما التمس تمكينه في نفوسهم متى أطلق لهم النظر في الفلسفة »[2] .

ومما لا شك فيه أن الفارابي كان مقتنعا تماما بأن الحقيقة واحدة ، وأن التعدد

---

(١) الحروف ١٥٣ .

(٢) الحروف ١٥٦ .

إنما هو في الطريق إليها ، ولهذا نظر إلى الفلسفة القديمة كلها على أنها واحدة ، أو على الأقل فيما يتصل بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو[1] ، حيث نظر إليها الفارابي على أنهما يقولان نفس الآراء ،ويقدمان نفس الأفكار ، ولا تناقض بين فلسفتيهما. وقد عبر عن ذلك في صراحة تامة في مستهل كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع بعنوان «الجمع بين رأيَيْ الحكيمين» أفلاطون وأرسطو . وذكر أن أهل زمانه « قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، في وجود لأسباب منه ، وفي كثرة من الأمور المدنية ، والخلقية ، والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قولهما ،ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقدانه ، ويزول الشك والارتِيَاب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ؛ لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه »[2] .

فإزالة ما قد يبدو من تعارض بين رأيَيْ الفيلسوفين في نظر الفارابي هو في حد ذاته أهم ما يقصده المفكر ، مما يدل دلالة قاطعة على حسن تقدير الفارابي للفلسفة ، وعلى حرصه على ألا تهتز صورتها ويتزعزع وضعها في المحيط العربي الإسلامي . فإذا تم دعم الفلسفة بإزالة التعارض بين الآراء التي تشكلها ، تمت خطوات التوفيق بينها وبين الدين ، فقد تم في الوقت نفسه تثبيت الفكر الفلسفي في حياة الأمة ، وحصيلة الحضارة .

---

(١) الواقع أن التأمل الدقيق في موقف الفارابي من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو يدلنا على أن الفارابي ، كان يعتمد في الغالب ( أرسطو ) وحسب التفسير اليوناني القديم له في مجال المنطق والعلوم الطبيعية وعلم النفس ، لكنه كان يفضل أفلاطون في مجال السياسة .

(٢) الجمع بين رأي الحكمين ٧٩ [المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت] .

ولا نبالغ إذا قلنا أن أية فلسفة إسلامية ( بالمعنى الخاص الفني لهذا اللفظ ) وردت عل يد أي فيلسوف من فلاسفة الإسلام ، إن هي في الواقع إلا فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة ، وإن شئت قلت أنها « فلسفة دينية » ونكاد نوسع نطاق مدلول العبارة السابقة حتى لنذهب إلى القول بأن أية فلسفة أعقبت اليونانية حتى مطلع النهضة الأوروبية ، لم تكن في الحقيقة إلا فلسفة دينية تتخذ نقاط انطلاقها من العقيدة ، ويصدق ذلك على الفلسفة اليهودية والمسيحية والفلسفة الإسلامية ، بدليل هذا الوصف الأخير الذي يلحق كلمة فلسفة ، والذي يشير إلى اللون الديني الذي صبغ الفلسفة وطبعها بطابعه . وهذا مما يزيد الرأي الذي تبنيناه بشأن أسبقية الدين على الفلسفة في الوجود ، قوة ودعماً[1] .

من أجل ذلك نرى الفارابي يشير إلى هذه النزعة الإيمانية كمنطلق للنظام الفلسفي حيث يقول في رسالته « في السياسة »[2] « إن أول ما ينبغي أن يبتديء به المرء هو **أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً** ، بأن يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد منها سبباً وعلة أم لا ، فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سبباً عنه وجد » .

وهكذا يذكر الفارابي من البدء ضرورة الصدور عن هذه العقيدة السليمة في توحيد الألوهية . وسنرى أنه كان كلما رأى اصطدام فكرة يونانية بأي مبدأ إسلامي يؤثر الجانب الديني مخالفا في ذلك أرسطو أو أفلاطون[3] .

---

(١) انظر كتابنا : في الفلسفة والأخلاق ، دروس في الفلسفة ، في الفلسفة : فصل « الفلسفة والدين » (ط دار الكتب الجامعية ١٩٦٨ ، مكتبة دار العلوم/ ١٩٧٤ ، ١٩٧٥) على الترتيب .

(٢) ضمن مقالات فلسفية قديمة للفارابي/١٢١ ( المطبعة الكاثوليكية بيروت ) .

(٣) وهذا بالطبع مشروط بألا يجد الفارابي مخرجا لفكرته الفلسفية عن طريق التأويل الذي يظنه مقبولا .

## النزعة الدينية تطبع التوفيق :

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الفارابي كان ينظر إلى الحقائق المتعددة في صورة الحقيقة الواحدة المتناسقة ، التي يدركها من يستطيع أن يلائم بين العبارات المختلفة ، والمعاني المستنبطة في ضوء الإطار الموحد للحقيقة .

ولقد ظلت هذه النزعة الضاربة في أعماق الفارابي هي الخلفية العريضة التي قدم في ضوئها التفكير الفلسفي بنوعيه النظري والعملي . وفي الوقت نفسه رأى الفارابي خطورة الاعتداد المسرف بالتفكير النظري ، دون مراعاة لبعض الحقائق الدينية التي قد تعيى دقتها كبار العقول . ولابد أن الفارابي قد عاصر هذا الاضطراب الذي شمل أرجاء العالم الإسلامي ، والأحداث الجسام التي مرت بالأمة الإسلامية ، وقد شهد بنفسه الاضطراب السياسي في بغداد، كما أحس في غالبية معاصريه آثار الاضطراب الاجتماعي والاقتصادي ، وحدة الصراع بين الطوائف والفرق المختلفة ـ ومنها الفرق الكلامية ـ بل ترى في تراث الفارابي وفي سيرته أصداء الألم للتفسخ والانحلال الأخلاقي الذي شمل المجتمع البغدادي بأسره ، عقب تولية وعزل خلفاء ، لم تلبث خلافتهم إلا قليلا .

ولذلك لا عجب أن يهرب الفارابي بنفسه من هذا المجتمع الذي اجتاحه الوباء من كل جانب ـ أن يهرب في أواخر سنة من حياته ٣٢٩ هـ ـ ٩٥٠ م إلى الشام . وقد صور لنا الفارابي يأسه من معاصريه وعزمه على اعتزالهم في أبيات نسبت إليه وهي :

لما رأيت الزمان نكساً وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضا به من العزة اقتناع

ولما كان الفارابي إلى جانب ذلك مؤمنا برسالة الفيلسوف الفكرية ، فإنه وجد

لزاماً عليه أن يتأمل واقع عصره ويستوعبه ، ثم يقترح لأزمته مخرجا أو مشروعا لإنقاذه ، بل لإنقاذ البشرية جميعا ، من حيث إن الفلسفة تنحو إلى الحقيقة نحوا كليا عاما . وكانت ثمرة هذه التأملات الطويلة والقراءات المسهبة بعض مؤلفات الفارابي وعلى رأسها كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » الذي يعد بحق صورة مستخلصة من تأمل واقعه ، ومن قراءاته الأخرى .

ولذلك لا نوافق على الرأي الذي يزعم أن الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » لم يكن إلا مقلدا لجمهورية « أفلاطون » وأنه لم يأت بجديد يذكر في هذا الكتاب ـ إن هذا الرأي إذا فحص بكل دقة ـ يعد مغالطة كبرى لإغفاله أهم العناصر الأصيلة التي أبدعها الفارابي من وحي عقيدته الإسلامية .

إننا لا ننكر معرفة الفارابي بكتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، كما لا ننكر انتفاعه بالكثير من محتوياته ، ولكننا ننكر أن يكون كتاب « الجمهورية » وحده هو الملهم والمصدر لكل آراء الفارابي في كتابه ـ سالف الذكر . وذلك لأن هناك بعض العناصر التي نص عليها الفارابي ، ولم يذكرها أفلاطون في جمهوريته . وليس مرادنا هنا المقارنة التفصيلية الدقيقة بين المدينة الفاضلة « لدى الفارابي » و « الجمهورية لدي أفلاطون » وإنما مرادنا أن ننبه إلى أن النزعة الدينية وروح العقيدة الإسلامية كانا يطبعان الفكر الفارابي بطابع خاص يجعله أقرب إلى الفلسفة الدينية منه إلى الفلسفة الخالصة ، وهذا هو باعث التوفيق بين الدين والفلسفة .

وتتجلى محاولة الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة في كثير من بحوثه ومقالاته الفلسفية الضافية ، لكنها تبرز أوضح ما تكون في موضعين : في بحث مكونات وشروط **الرئيس الحاكم والحكيم** الذي يحكم المدينة الفاضلة ، **وفي نظرته إلى النبوة والدفاع عنها** في وجه خصومها :

## الفكر السياسي للفارابي ( المدينة الفاضلة )

يعتبر الفارابي المدينة أو الدولة أو الأمة بمثابة الجسد الصحيح الذي تختلف أعضاؤه من حيث الوظائف ، لكن فوقها جميعا القلب الذي هو مصدر الحياة ، وعلى هذا الأساس اعتبر الفارابي رئيس المدينة أو الحاكم السلطة العليا التي تستمد منها جميع السلطات .

يقول الفارابي « والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب . . فكذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطر ، متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس »[١] .

ولقد رسم الفارابي لرئيس المدينة أو الجمهورية أو الحاكم الحكيم كما يقال ، رسم لهذا الرئيس مثلا أعلى الكمال ، قل أن يدانيه فيها إنسان . وتفوق الشروط التي وضعها الفارابي شروط أفلاطون من حيث المدى والعدد .

وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الرئيس الذي يريده الفارابي لحكم مدينته الفاضلة هو « أفلاطون في ثوب النبي محمد ﷺ »[٢] .

---

(١) انظر دي بور/ تاريخ الفلسفة . . . ١٧٢ ويقتبس دي بور نصا هاما للفارابي حول الرئيس الفاضل ( من ورقة عشر عيها من كتاب « الملة » رقم ٢٦٠ أخلاق بالمكتبة التيمورية ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨) ، مؤداه أن « الرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحي بأحد وجهين أو بكليهما ؛ أحدهما أن توحي إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى ، حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بضعها بالوجه الأول ، وبعضها بالوجه الثاني » اهـ .

(٢) انظر في هذه الخصال والشرائط « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٧٨ وما بعدها وبخاصة ص ٨٩ من أجل الشروط التي تشهد باعتماد الفارابي على الثقافة الإسلامية الخالصة . والإشارة إلى الطبعة الأولى : ١٣٢ هـ ـ ١٩٠٦ م .

وتقع الشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم عند الفارابي في مجموعتين : المجموعة الفطرية ، والمجموعة المكتسبة ، ويحدد الفطرية باثنتي عشرة خصلة حيث يقول : « فهذا الرئيس الذي لا يرأسه إنسان أصلا . . هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة . . ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها .

وهذه الخصال هي : تمام أعضاء جسم الرئيس ، وجودة فهمه وحسن تصويره لكل ما يقال له ، وحفظه لما يراه ويدركه ، وجودة فطنته وذكائه ، وحسن عبارته وطلاقة لسانه وحبه للتعليم والاستفادة . . . وحبه للصدق وأهله ، وبغضه للكذب وأصحابه ، وأن يكون كبير النفس محباً للكرامة . . وألا يكون همه حب المال ، وأن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهله ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور ، وأن يكون قوى العزيمة .

أما المجموعة المكتسبة فنلمح فيها آثار الثقافة الإسلامية واضحة للغاية ، فإلى جانب ضرورة كون الحاكم أو الرئيس حكيما ، يجب أن يكون كذلك عالما بالشرائع والسنن حافظا لها جيد الاستنباط « فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، وأن تكون له جودة روية وقوة للأمور والحوادث ، وأن يتحرى فيما يستنبطه صلاح أمور المدينة ، وأن يستنبط مما احتذاه الأولون ، وأن يكون ذا مقدرة بدنية على القيام بالأعباء الحربية » .[1]

---

(١) يقول الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ عن رئيس المدينة « وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة ، أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بنفسها ، وإما بما يحاكيها » .

وباستقراء هذه الشروط ينجلي أن مهمة الحاكم لاتقتصر على الجانب السياسي ، بل تشمل الجانب الديني والخلقي ، لأن الحاكم قدوة يقلده الشعب ولذلك يقول الفارابي « وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها ينبغي أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها » .

لكن أهم شرط يشهد بطرافة الفارابي حقيقة هو تسامي هذا الحاكم في تدرجه الروحي التأملي ، حتى يصل إلى مرتبة العقل الفعال . والعقل الفعال نوع من العقل المستفاد الذي تثبت فيه صور الموجودات ولكن ترتيبها فيه يختلف عنه في العقل بالملكة أو العقل بالفعل[1] .

إلا أننا نحب أن نعلم أن الفارابي كان يرى أن العقل يقع خارج الإنسان ، وأن الاتصال به لا يتم إلا عن طريق التصفية والتفكير والتأمل العميق الذي تحيل النفس إلى مبدأ شفاف حساس تنتقش فيه الحقائق .

حقا لقد أمكن لفلاسفة الإسلام بعد ذلك أن يوحدوا بين « العقل الفعال » ـ المشرف والمدبر لفلك القمر ، وبين ما ورد في الإسلام عن روح القدس أو جبريل عليه السلام . وقد نرى أن هذا التوحيد لا يعتبر توفيقا بقدر ما يعتبر تلفيقا ، وتفصيل ذلك يضيق عنه المقام .

ويلاحظ أن أفلاطون في جمهوريته لم يشترط هذا الشرط الذي أوجبه الفارابي ، بل لم يرد هذا الشرط لدى من سبقوا الفارابي خارج المحيط الإسلامي أو داخله .

---

(١) كما يذكر هذا بالجدل الصاعد والجدل النازل لدى أفلاطون . ويتأمل النظم الصوفية في ميدانها النظري يبدو لنا أن الصوفية ربما رجحوا الاتجاه النازل من حيث معرفتهم بالخالق أولا ثم التدرج لمعرفة أنه له خلقا . وقد حاول بعض كتاب التصوف فعلا أن يؤيد هذا الاتجاه ، باعتباره متميزا عن الاتجاه الكلامي ، لكننا نرى في هذه الدراسة لدى ابن مسرة على الأقل التسوية بين السبيلين .

لقد أضحت نظرية الاتصال بالعقل الفعال اللحن المميز لناشدي السعادة في الفلسفة الإسلامية بعد الجهود التي بذلها الفارابي في تشكيلها وشرحها، لتفسير مشكلة المعرفة والسعادة والنبوة .

ومن المعروف أن العقل الفعال يمثل العاشر في سلسلة العقول المفاضة عن الأول في نظرية الفيض المشهورة ، وبذلك تعتبر نظرية الاتصال بالعقل الفعال الذي تتحد فيه جميع العقول والصور هي التطبيق الصاعد لنظرية الفيض النازلة التي تبدأ من الأعلى وهو « الواحد » وتنتهي بما تحت فلك القمر .

وهكذا يتطابق السبيلان ( الصاعد والنازل ) من حيث الوصول إلى الحقائق النهائية . وفي هذه النقطة بالذات ـ نقطة التقاء التأمل الصاعد بالفيض النازل ، يتفق الفارابي وابن مسرة ـ وهما متعاصران ، ولا يستبعد تلاقيهما الفعلي وتبادلهما الحوار حول هذا الموضوع . لكن هناك فروقا مميزة سنشير إليها فيما يتبع من فقرات .

إن المهم في هذا الصدد أن نعلم أن بعض الشروط التي اشترطها الفارابي لرئيس المدينة تبعده كثيرا عن أفلاطون ، أو عن الفكر اليوناني وتدنيه إلى الشريعة الإسلامية ،مما يدل على بقاء الفارابي على الولاء لعقيدته وتحكيمها في كل آرائه ونظرياته ، مهما كان في ذلك من بعض التكلف أحيانا أو من الخطأ أحيانا أخرى .

ومما يزيد هذا الحكم تأكيدا نظرة الفارابي الموسوعية إلى التجميع ، فإنه لم ينظر نظرة عالم اجتماع مقيد بحدود الظواهر الموضوعية الماثلة في مجتمعه ، بل تخطى ذلك إلى النظر إلى البشرية كلها على أنها مجتمع يسكن المعمورة أو الكرة الأرضية . وهذه النظرة الشاملة هي نظرةالإسلام العامة التي لا تتقيد بزمان أو مكان أو شعب أو مجتمع معين . وهذا على النقيض تماما من وجهة نظر اليونانيين الذين كانوا

يفكرون في بدائل فعلية لمجتمعاتهم الواقعية ، دون تفكير في غيرهم من الأمم أو الشعوب .

يقول الفارابي « فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة » والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، ذلك لأن المدينة جزء مسكن الأمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة[1] .

حقا لا نجد في تراث أرسطو أو أفلاطون أو حتى فرفوريوس ـ تلميذ أفلوطين وشارح تاسوعاته . هذه النظرة الشاملة للحكومة العالمية التي تدين بأحكام الإسلام ـ فقد حصر هؤلاء جميعا تفكيرهم في نطاق دويلات المدن التي كانت كل دولة منها تتألف من مدينة واحدة تقريباً .

إن تمسك الفارابي بعقيدته[2] الإسلامية وفهمه لأبعادها واضح تمام الوضوح من جعل الهدف من المدينة الفاضلة هو جعل العالم كله حكومة واحدة تخضع لرجل الدين والدنيا معا ، وهو خليفة رسول الله ﷺ ، وبهذا وقف بين تطرفين في أمر

---

(١) ويقول الفارابي ـ في آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٧ ـ عن الاجتماعات ( ويقصد المجتمعات ) الإنسانية الكاملة وغير الكاملة أن الأولى ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة . والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ! والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة » .

(٢) لم يجده ذلك في منع تهجم الكثير من الفلاسفة والفقهاء عليه ، لعدم توافق آرائه مع آرائهم . وقد كفره البعض وهاجمه بصورة مؤسفة . ومن هؤلاء ابن كثير في البداية والنهاية ( ج١ ص ٢٢٤) الذي يقول عنه « . . . فعليه إن كان مات على ذلك لعنة رب العالمين » ، وأخبر عنه ابن العماد ( شذرات ج٢ ص ٣٥٣) بقوله « وبالجملة فأخباره وعلومه وتصانيفه كثيرة ، ولكن أكثر العلماء على كفره وزندقته » ويقصده الغزالي مع ابن سينا في هجومه على الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة ، ويكفره في كتابه : المنقذ من الضلال . وقد تبعه الشهرستاني والرازي وغيرهما » .

الخلافة فلم يجعلها نصيَّة خاصة، بمعنى أن ينص شرعا على فرد معين كما هو رأي الشيعة ، ولم يفصل بين الدور الديني والدور الدنيوي الذي يديره الحاكم ويشرف عليه ويتحمل مسئوليته . وبعبارة أدق لم يدع إلى فصل الدين عن الدنيا، وعزله في بيوت العبادة . كما يريد ذلك بعض اليساريين .

بوحي من ثقافته الإسلامية أيضا ، واستلهام القرآن الكريم الذي حث على تدبر أحوال السابقين ، والتأمل في مصائرهم وعواقبهم للعظة والعبرة ، نجد الفارابي في مدينته الفاضلة لا يقتصر على النمط الأمثل ، والنموذج الأكمل للمدينة وحسب ، بل يتناول أيضا أشكالا من المدن الأخرى المضادة والمناقضة للمدينة الفاضلة ، كالمدينة الجاهلة أو الفاسقة أو مدينة الغلبة والبطش والقهر؛ وحكمه على هذه المدن وحكامها يدل على استيعاب كامل للمكارم والأخلاق والمبادىء الإسلامية ، فهو يصف المدينة الفاسقة مثلا بأنها« مدينة الخسة،والقوة وأنها المدينة التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح » وإيثار الهزل واللعب بكل وجه .

ومهما يكن من أمر فإنه أريج العقيدة الإسلامية يضوع في ثنايا فكر الفارابي وبخاصة حين يتحدث عن أدلة وجود الله ، وحين يشير إلى تعدد أسمائه الحسنى مع توحده وتفرده . وهذا لب العقيدة الإسلامية وأساسها . إستمع إليه يقول : « وليس ينبغي أن يظن أن أنواع كمالاته ( الله سبحانه ) التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ، ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها ، بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ، ووجود واحد » .

ويعزف الفارابي لحن الإيمان في أذن كل ملحد يتعلل بعدم وضوح إدراكه لله فيقول « أنه ( سبحانه ) من جهته غير معتاص ( صعب ) الإدراك ، إذ كان في نهاية الكمال . ولكن **لضعف قوى عقولنا نحن ، ولملابستها المادة والعدم ، يعتاص**

**إدراكه ، ويعسر علينا تصوره ، ونضعف عن أن نعقله على ما هو عليه ، فإن أفراط كماله يبهرنا ، فلا نقوى عل تصوره على التمام »** .

وهذا التعليل الأخير هو الذي تبناه الغزالي في حديثه عن الألوهية وأنوارها الباهرة التي تعشي بصائر العقول فترتد حسيرة عاجزة عن الدنو المفضي إلى كمال المعرفة والتصور .

ويسترسل الفارابي في إيضاح هذه الحقيقة المستندة إلى مثال شدة الضوء المعشية للبصر ، والمانعة لتمام الإدراك ، ثم يوجه إلى كل ملحد هذه الحقيقة البسيطة التي يصوغها بأسلوبه فيقول :

« كل ما لم يكن فكان ، فله سبب ؛ ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود » .

وإننا نؤكد مرة أخرى أن الطابع الإسلامي الموسوعي يتجلى في **نظرة الفارابي لأعظم المجتمعات ، وهو المجتمع الذي يتصور شاملا للبشر جميعا على ظهر هذه الأرض . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذه النظرة لم تخطر ببال فلاسفة اليونان** أنفسهم ، إذ أنهم لم يضعوا في اعتبارهم أثناء تصورهم للنمط الفاضل من المدن إلا دويلات ومدنا وقعت عليها أبصارهم ، ومن ثم قيدت نظرتهم بالنطاق المحلي ، أما نظرة الفارابي فتحمل المدى الإسلامي الذي يهدف إلى توحيد الناس تحت قانون السماء الذي ترعاه حكومة مسئولة .

والواقع أنا لا نستطيع في هذه العجالة تناول أي جانب من جوانب الفكر « الفارابي » على وجه الإنصاف العلمي اللائق ، والقاضي بمقارنته بسابقيه ومعاصريه ولاحقيه ، لأن هذا يؤدي إلى إطالة تخرجنا عما نحن فيه من هذه القضية ـ قضية التوفيق بين الدين والفلسفة .

وقد رأينا حتى الآن من خلال النصوص القليلة التي أوردناها ـ والتي يمكن استكمالها من الملحق المثبت في آخر هذا الكتاب ـ أن الفارابي لم يكن مفتونا بالفلسفة إلى درجة تنسيه روح عقيدته ، ولم يكن من هؤلاء الذين يضحون بدينهم في سبيل فكرتهم[1] . فلا محل إذن لهذه الاتهامات المتعلقة بالنية أو القصد الذي يكمن وراء عملية التوفيق بين الدين والفلسفة . فاتهامات الفارابي لا يؤيدها دليل ، ولا يدعمها برهان ، وإنما ذلك حصيلة التخمين والظن وسواء استغلال بعض النصوص الفارابية .

كما أننا لا نوافق هؤلاء الذين نظموا الفارابي في سلك الأتوبيين[2] الحالمين بمجتمع خيالي بديل عن واقعهم ، كما فعل فلاسفة كثيرون قبل وبعد الفارابي، إذ أن ذلك يكذب ما أشرنا إليه من معالجته للمجتمعات المضادة .

ويزداد رأينا هذا قوة كلما أمعنا في تأمل تراث الفارابي الفكري . في النقطة الثانية التي وعدنا بالحديث عنها ، وهي نظرية « النبوة » والدفاع عنها في الظروف العصيبة التي مرت بها الأمة الإسلامية .

---

(١) إن ذلك يزداد تأكيداً عندما نلاحظ الشروط التي وضعها الفارابي لمن أراد أن يطلب الحكمة إذ يقول : ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج، متأدبا بآداب الأخيار، **قد تعلم القرآن وعلوم الشرع أولا** ، ويكون صائناً عفيفاً متحرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور والخيانة والمكر والحيلة ، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه ، ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، غير مخل بركن من أركان الشريعة، وغير مخل بأدب من آداب السنة والشريعة ، ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولا يتخذ علمه من جمل الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال .
انظر تتمة صوان الحكمة/ ٢٠ .

(٢) مثل الدكتور أبو ريان في كتابه « تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام » ص ٢٨٥ . وما بعد ، وقد ذهب الأستاذ الدكتور أبو ريان بعيدا في تأكيده أن الفارابي لم يكن في مدينته الفاضلة إلا صدى لجمهورية أفلاطون . وهذا في رأينا حكم جائر وكاسح يعوزه الدليل المقنع .

## النبوة في نظر الفارابي

هذا هو الموضوع الثاني الذي يتجلى فيه حرص الفارابي على عقيدته ، ومحاولة تعزيزها بالتماس سند عقلي لأساسها ومصدرها الممثلين في الوحي والنبوة . ولا يعني ذلك بالضرورة أننا نوافق الفارابي في كل ما جاء به متصلا بهذه النظرية ، وإنما يعني ألا **نغفل الباعث والدافع الذي حفز الفارابي على معالجة قضية النبوة والوحي** . إذا أن إدراك هذا الباعث أو الدافع شرط في سلامة الحكم على مذهب الفارابي في هذه القضية بصورة خاصة ، وعلى مذهبه الفلسفي بصورة عامة .

ولإيضاح هذا الباعث والدافع علينا أن نتذكر موجة الشك والإنكار لبعض أسس الإسلام ومبادئه ، هذه الموجة التي اجتاحت العالم الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين ( التاسع والعاشر الميلاديين ) ، نتيجة لاختلاط المسلمين بعناصر مختلفة ذوي عقائد وحضارات متباينة ، وقد جدت هذه العناصر - على إختلاف مقاصدها - في بث آرائها ومعتقداتها القديمة ، بل دأب بعضها[1] على إثارة الشبهات حول بعض قضايا الإسلام أو عقائده ، وبلغت حركة الشك قمتها في التعرض لمصدر الدين ذاته وهو الوحي أو النبوة .

لقد هب علماء الكلام للذود عن العقيدة الإسلامية ، وكان هذا هو الدور الطبيعي الناجح لعلم الكلام ؛ قبل أن ينقلب إلى سلاح يفتك بالوحدة الإسلامية داخل الدولة .ويسجل التاريخ لرواد المعتزلة على وجه الخصوص بلاء حميدا في

---

(١) مثل المزدكية والمانوية من الفرس ، وبعض الزنادقة الذين كانوا يريدون إعادة الوثنية ونقض مبدأ التوحيد ، كما كان هناك أيضا السمنية والبراهمة وغيرهم ممن كانوا ينكرون النبوة وخبر المجالس التي كان يعقدها بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس معروفة .
انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ج١ ص ١٥٧ .

الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ودحض شبه الخصوم والملاحدة والزنادقة . وتتابعت الملاحم الجدلية والمعارك الكلامية حول أهم القضايا الدينية التي أنكرها أو عابها هؤلاء الحاقدون الناقمون ، وتطرقت إلى مصدر الدين نفسه أو وسيلته فأنكرت النبوة ، كما أنكر الدهريون الألوهية والبراهمة النبوة ، ومعنى ذلك في إيجاز أن الفترة التي عاشها الفارابي ، وفيما يلي عصره بقليل ، كانت ميدانا فسيحا للمجادلات والمساجلات حول أهم أصول الإسلام ومبادئه .

ويهمنا في هذه الصدد أن نشير إلى موقف المنكرين للنبوة حتى نتبين إلى أي حد استطاع الفارابي أن يدافع عنها أو أن يشرحها ويضع لها المبررات والأسس العقلية التي تفضي إلى التسليم بها وتصديقها والأخذ عنها .

## بعض منكري النبوة وحججهم :

وفي معرض إنكار النبوة يشار عادة إلى رجلين يقال إنهما توليا كبر هذا الإنكار ، ودأبا على الطعن في الإسلام ومبادئه ، وهما أحمد بن إسحق الراوندي وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب .

والأول من أصل يهودي ، ويقال إنه انتمى إلى المعتزلة ، ثم خرج عليهم وعلى الإسلام وأخذ يثير حوله الشبهات حتى حذر بعض اليهود المخلصين المسلمين منه بقوله « ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا »[1] .

وقد حفظت بعض أقوال ابن الراوندي في النبوة في مخطوطة تعتبر جزءا من

---

(١) معاهد التنصيص/١ ص ٧٦ ـ ٧٧ عن د. إبراهيم مدكور ،في الفلسفة الإسلامية/ ٨٠ وتنسب إلى ابن الراوندي كتب في ذلك منها « فضيحة المعتزلة » ، وكتاب « الدامغ »يعارض به القرآن،وكتاب « الفرند في الطعن على النبي ﷺ ، وكتاب « الزمردة » في إنكار الرسل .

كتاب « المجالس المؤيدية » المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي ، داعي دعاة الإسماعيلية أيام الخليفة الفاطمي ـ المنتصر بالله[1] .

ويبدو أن أقوال ابن الراوندي ليست إلا ترديدا لأقوال البراهمة في عمومها . وخلاصة فكرته وفكرة البراهمة بشأن الرسالة أو النبوة والرسل : إعتقاد بطلانها وعدم الحاجة إليها ؛ إذ العقل يغني عن الرسول أو النبي ؛ فبالعقل نميز بين الحق والباطل ، والخير والشر ؛ وفي الاهتداء بالعقل غناء عن الاهتداء بالأنبياء أو الرسل . فإن كان النبي يأتي بما يوافق العقل ويناسبه ، فلا حاجة إليه لكفاية العقل ، وإن كان يأتي بما يخالف العقل ، فليس علينا اتباعه أو الإنصات إليه ، بل يجب أن نتبع العقل في كل حال .

وقد يذهب منكرو النبوة إلى حد اعتبار إثباتها مجافيا للعدالة واللطف الإلهي ، بدعوى أن إثباتها يفيد أختصاص وتفضيل بعض الأشخاص على بعض مع أن المفروض ـ كما يزعم أن يكون الناس سواسية أمام الله ، كما كانوا سواسية من حيث الأعضاء والجوارح وطبيعة الخلقة .

ويبدو أن نغمة كفاية العقل في تقرير الصلاح والحسن والواجب بل والشرع أيضا ـ نغمة تولدت من التطرف العقلي الذي شجعه المعتزلة لأهداف تختلف تماما عن أهداف غيرهم من الملاحدة والزنادقة . وحسبنا أن نعلم أن إنكار النبوة ، والطعن في مباديء الدين قد حدث على يد مفكرين وفلاسفة لا يقنعهم إلا الأدلة العقلية المستندة إلى قواعد المنطق الدقيقة .

---

(١) يرجع الفضل في الكشف عن هذه المخطوطة إلى بول كراوس الذي إهتدى إليها بين المخطوطات الإسماعيلية المحفوظة بالهند . وتتكون المجالس المؤيدية ـ كما يدل العنوان ـ من مجال أو محاضرات عدتها ٨٠٠ ـ وأقوال الرازي في الطعن على النبوة موجودة في المجالس الستة التي نشرها بول كراوس من ٥١٧ ـ ٥٢٢ وعلق عليها في مجلة الرفستا الايطالية سنة ١٩٣٤ . قارن د. إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإيلامية ٨١ .

ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى تعضيد مبدأ النبوة بمنحه أساسا عقليا مقبولا كما بدا في نظر الفارابي ، وكما سنرى بعد قليل . غير أننا قبل أن نبرح الحديث عن منكري النبوة وما سجل لهم من آراء ، نود أن نشير إلى ضرورة إعادة النظر والدراسة لموقف الرازي الطبيب من النبوة ، وتأليفه لكتاب مخاريق الأنبياء .

وذلك لأن مصدرنا في آرائه حول النبوة هو خصومه مثل : أبي حاتم الرازي ، وحميد الدين الكرماني ، والبيروني ، ونصيري خسرو ، ومن شابههم من الإسماعيلية والباطنية .

وقد نسب إليه أنه بالغ في التعلق بأهداب الآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية ، وينكر على الفلاسفة محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيدلإصلاح الفرد والمجتمع ،وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب . كما نسب البيروني إليه كتابين يعدان في الكفريات هي « مخاريق الأنبياء ، أو حيل المتنبئين » ونقض الأديان أو في النبوات ، لكننا لم نعثر على أثر لهذه الأعمال ، ولم نعثر على قول للرازي في تراثه المنشور ، أو سيرته المكتوبة ، يستفاد منه إنكاره للنبوة أو نيله منها ، ومعنى ذلك أننا لا نملك مصدراً موثوقا به نعول عليه في صحة نسبة هذه الاتهامات للرازي . وعلى النقيض من ذلك استطاع بعض تلامذتنا الباحثين[1] أن يضع أمامنا من المادة والنصوص ما يجعل إطلاق مثل هذا الإتهام على الرازي تسرعا لا مبرر له ولا سند . خصوصا إذا كنا نعتمد في تحقيق عبارات الرازي على كتاب « أعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي مع

---

(١) هو تلميذي الفاضل الدكتور عبد اللطيف محمد العبد ، وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان « فلسفة أبي بكر محمد بن زكريا الرازي ،وأثناء إشرافي على هذه الرسالة ، لمست بنفسي الخلفيات التي كانت تحكم بعض الرواة . وقد نوقشت الرسالة في كلية دار العلوم في سنة ١٩٧٩ ونعتقد أن الباحث بصدد طبعها ، إن لم يكن قد طبعها بالفعل .

قيام الاحتمال المرجح للتزيد والحذف أو التشويه لما كان للرازي من مواقف ضد الحركة الإسماعيلية والانتماء إليها[1] . وإننا لنلمس أثر هذه المعاداة والتجني عند دراستنا لسهل بن عبدالله التستري ومذهبه الصوفي ، إذ لاحظنا أن الخوانساري مثلا يهاجمه ويعيبه في « روضات الجنات » لأسباب كثيرة إذا فحصناها جميعا لم يثبت أمامنا إلا سبب واحد ، هو رفضه الإنتماء إلى الشيعة . ولم يستطع الخوانساري كتمان ما في نفسه ، بل أفصح عن ذلك في قوله : إن التستري لم يكن يأخذ **عن الأئمة المعصومين** ، أي ليس شيعياً كما يفهم من هذه العبارة .

لذلك نرى بالنسبة لحقيقة آراء الرازي الطبيب في النبوة أن نتريث ، فعندنا الآن أدلة ونصوص في مؤلفات خصومه ـ قد تتكافأ إذا سلمنا جدلا مع الأدلة والنصوص الأخرى .

ألا يدعونا ذلك إلى أن نتريث على الأقل قبل تعميم إصدار الحكم على فكر الرجل ومذهبه ، ولعل هناك نصوصا أخرى في طريقها إلى النشر ، وبخاصة المادة التي كانت تشكل الجزء الثاني الذي وعد بول كراوس بنشره ، عقب نشره للجزء الأول من رسائل الرازي .

ومهما يكن من أمر فإن الحديث عن النبوة ، إثباتا ونفيا أو إقرارا وإنكارا ، قد علت حدته كما يبدو من عرض الباقلاني في كتابه « التمهيد » ورده على الآراء المختلفة في هذا السبيل وبخاصة البراهمة الذين تصوروا قبح تفضيل بعض الجنس على بعضه ـ أي الأنبياء على غيرهم . ويتتبع الباقلاني بحق أقوال البراهمة بالتفصيل ثم يورد الرد الحاسم لهذه الأقوال .

---

(١) يقارن إيفانوف Ivanow بين كتاب « أعلام النبوة » للرازي وكتاب « أم الكتاب » ويرى اتفاق مصطلحاتها وإن اختلف في بعض الأفكار . انظر محتويات هذا الكتاب في الملحق وقارن Der Islam (1936, pp. 1-15) والنص الفارسي P.414-481.

وكنموذج لما يعرضه الباقلاني نعرج على ما أورده من زعم البراهمة بأنه لا يجوز أن يرسل الله رسولا إلى خلقه ، لأنهم يرون كون الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل . فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه .

ويرد عليهم الباقلاني بقوله « يجب على اعتلالكم هذا ألا يكون الله تعالى محتجاً على الخلق بعقولهم ، ولا آمراً لهم بما وضعه منها عندكم من وجوب فعل الحسن وترك القبيح ، واستعمال النظر وفعل التوحيد لله والمعرفة به . . . لأن المحتج الآمر في الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه ، فإن مروا على ذلك تركوا التوحيد ، ولحقوا بأهل التعطيل[1] » . ويستطرد الباقلاني في عرض مزاعم البراهمة واستدلالها على إنكار النبوة ؛ ولمن شاء المزيد من التفاصيل فليرجع إلى « التمهيد أو الملل والنحل ، والفصل ، الفرق ، وغير ذلك من المصادر ، كالمغنى لعبد الجبار ، وما إليه[2] .

---

(١) الباقلاني/ التمهيد ١٠٧ ( تحقيق الأب ريتشارد مكارثي بيروت ١٩٥٧ ) .

(٢) يورد ابن حزم في أصل كلمة « نبوة » ما يلي : ( الفصل/٥/١٧ ) ، هذه اللفظة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام فمن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون ، أو أوحى إليه ، فنبأ له بأمر ما ، فهو نبي بلا شك . وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبعه كقول الله تعالى : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل** ﴾ ولا من باب الظن والتوهم الذي لا يقطع بحقيقته إلا مجنون ، ولا من باب الكهانة التي هي من إستراق الشياطين السمع من السماء ؛ فيرمون بالشهب وفيه يقول عز وجل : ﴿ . . . **شياطين الإنس والجن ، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا** ﴾ ولا من باب النجوم . . ولا من باب الرؤيا التي لا يدري أصدقت أم كذبت ، بل الوحي الذي هو النبوة : قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به . ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة ، يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علما ضرورياً بصحة ما أوحي إليه ، كعلمه بما أدرك بحواسه ، وبديهة عقله سواء. لا مجال للشك في شيء منه : إما بمجيء الملك به إليه ، وإما بخطاب يخاطب به في نفسه ، وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم » .

ومن الجدير بالذكر أن « وظيفة النبوة الأصلية » تكاد تختفي في مرحلة من مراحل تطور المسيحية ، حيث تقتصر هذه الوظيفة على مجرد شرح النبوءات القديمة . وقد قال بعضهم إن الشرح والأنبياء =

# منكرو النبوة

يخبرنا التاريخ بأن ظاهرة النبوة رغم أثرها البالغ في دنيا ودين البشر قد منيت بمن يكذب بها وينكرها ويتهجم على أصلها ومصدرها بما يزعم من أدلة عقلية . وإنكار النبوة قد اتخذ صورا عديدة تفضي كلها إلى نفس الغاية من الرفض والعداء .

وأقرب صورة تقليدية لإنكار النبوة تلك الصورة التي ينصب فيها الإنكار على نبوة شخص بعينه . وإن صاحب هذا الانكار الاعتراف الشكلي أو الحقيقي بظاهر النبوة في إطلاقها العام بالنسبة للقدماء فحسب . ويذكرنا هذا الموقف بموقف هؤلاء المعاصرين الذين يقولون إن هناك أولياء لله سبحانه وتعالى ؛ فإذا قيل لهم إن زيدا من الناس قد يكون منهم لما عليه من وافر الفضل والصلاح والخير هبوا منكرين قائلين أين هم الأولياء الآن ؟ إنه لم يعد هناك أولياء أو لا يعقل أن يكون بيننا أولياء . فإذا قلت لهم : أتتصورون أن العلاقة بين الله وخلقه قد انقطعت ، قالوا على الفور : كلا إننا لا نتصور انفصام هذه العلاقة ، فالوجود كله مفتقر في كل لحظة إلى من يرعاه ويحفظ عليه وجوده ويقوم على تنظيم شئونه ، وليس هناك حي قيوم سواه سبحانه . فإذا قلت لهم : مادمتم تتصورون دوام سريان سر الصفات الإلهية في الكون حفظا ورعاية وخلقا وإيجادا ، وإحياء وإقناعا ، وإعزازا

---

= كانوا كافين بالنسبة لبني إسرائيل ، وما احتاجه العهد القديم ـ كتاب اليهودية ـ هو تكملة بالعهد الجديد مع ضماناته الرسولية . وبهذا وضعت النبوة تحت قيد الكتابات المسجلة ، بحيث أضحت مهمتها مقتصرة على الشرح والتفسير أكثر من كونها واضعة أو مكتشفة لحقائق جديدة . في التطور التاريخي للنبوة عبر التاريخ اليهودي والمسيحي . إرجع إلى :

Encyc. & Relig. & Ethics, Vol. 10, pp. 381 ff.

ويلاحظ أن كثرة الأنبياء في بني إسرائيل جعلهم لا يدركون تماماً قيمة النبوة ولا يقدرونها حق قدرها .

وإذلالا ، وإغناء وإفقارا ، فلم تستبعدون أن يكون زيد من الناس وليا لله ، تجمعت فيه مكارم أذن الله أن تشيع لتصبح نبراسا ؟

والآن لا نريد الاسترسال في هذه النقطة ، فلنا عودة إليها في مناسبة أخرى ، ولكن يكفي أن نعرج الآن على موقف علماء الكلام من منكري النبوة ، وعن دورهم في الدفاع عنها بصورة عامة وعن نبوة محمد ﷺ وختمه لها بصورة خاصة .

# ابن حزم ومنكرو النبوة

يذكر ابن حزم أن هذه اللفظة « نبوة » مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام فمن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون ، أو أوحى إليه ، فنبأ له بأمر ما فهو نبي بلا شك . وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقول الله تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ . . ﴾ ولا من باب الظن والتوهم الذي لا يقطع بحقيقته إلا مجنون ، ولا من باب الكهانة التي هي من أستراق الشياطين السمع من السماء فيرمون بالشهب ، وفيه يقول عز وجل ﴿ . . . شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ ولا من باب النجوم . . ولا من باب الرؤيا التي لا يدري أصدقت أم كذبت ، بل **الوحي هو النبوة : قصد من الله إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به ، ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجود المذكورة ، يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علما ضروريا بصحة ما أوحي إليه** ، كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء ، لا مجال للشك في شيء منه ، إما بوحي الملك به إليه ، وأما بخطاب يخاطب به في نفسه ، وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم »[١] .

ويعرض ابن حزم لطوائف المنكرين للنبوة[٢] فيذكر في مقدمتهم البراهمة ـ وهم في رأيه قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند « ويقولون : إنهم من ولد قبيلة برهمي ـ ملك من ملوكهم قديم ـ ولهم علاقة ينفردون بها ، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف » ويذكر ابن حزم أن هؤلاء البراهمة يقولون بالتوحيد إلا أنهم ينكرون النبوات .

---

(١) الفصل/٥/١٧

(٢) أنظر الفصل /١/٦٣ وما بعدها .

ويلخص ابن حزم عمدة احتجاجهم فيقول إنهم « قالوا لما صح أن الله عز وجل حكيم ، وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك في أنه متعنت عابث ، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث والعنت عنه . وقال البراهمة أيضا إنه كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم عن الضلال إلى الإيمان ؛ فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به ، قالوا فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضا .

# أهم النقاط الرئيسية التي عالجها ابن حزم
# في قضية «النبوة»

يستعرض ابن حزم في كتابه « الفصل » نقاطا هامة تتعلق بموضوع النبوة . ويهمنا في هذا المقام أن نلخص هذه النقاط الرئيسية التي أولاها ابن حزم عنايته . دون أن نتعرض لتفصيلها أو مناقشتها ، اكتفاء بتعليقنا الخاص عليها في الملحق المثبت بآخر هذا الكتاب .

وهدفنا من تلخيص هذه النقاط في تركيز هو إطلاع القاريء في لمحة خاطفة على الأبعاد التي وصلت إليها نظرة ابن حزم ، وعلى الجوانب التي أثارها أعداء النبوة وأنصارها على السواء . فمن النقاط التي تعرض لها ابن حزم وفصل القول فيها :

١ ــ أدلة إنكار النبوة لدى البراهمة وغيرهم والرد عليها بما يدحضها .

٢ ــ براهين إثبات ضرورة النبوة وعدم الاستغناء عنها من منطلق إثبات إمكانها قبل وقوعها ، ووجوبها بعد وقوعها .

٣ ــ البراهين التي يعلم بها صدق مدعي النبوة وعلى رأسها المعجزة .

٤ ــ التفرقة بين المعجزة وما قد يبدو شبيها بها من بعض الظواهر العجيبة المستندة إلى بعض الحيل أو السحر أو التخييل أو الخفة والمهارة .

٥ ــ دليل ختم النبوة بمحمد ﷺ ، وعدم إمكان إستمرار النبوة إلى ما لا نهاية .

٦ ــ اختصاص النبوة بالبشرية والرد على مدعي وجودها في البهائم ؛ ونلاحظ أن ابن حزم قد أسهب في استعراض هذا الرأي . وذكر الشبه التي استند إليها القائلون بهذا الرأي . وقد ناقش بالتفصيل كافة الاعتراضات التي أثيرت حول

اختصاص بعض الطيور أو الحشرات أو الدواب بمميزات معينة قد تؤول إلى تميز نبوي . وما عسى أن يفهم من إيراد القرآن لقصة الهدهد ، أو للإيحاء للنحل إلى آخر مثل هذه الظواهر .

لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو أن نعلم أن الأساس الذي يستند إليه ابن حزم في رفض جل هذه الآراء هو فقدان عماد التكليف لدى الحيوان وهو العقل المشار إليه باللغة ، وما ظهر من بديع صنع بعض الحيوانات ـ كبناء الخلية لدى النحل ، وكالنسج لدى العنكبوت ـ فإنما يرجع إلى الطبع والغريزة ولا مشابهة بين هذه الصنع والصنع الإنساني ، الذي يصدر عن اختيار وروية وقصد وإمعان بحيث تختلف حالاته باختلاف تقدم الإنسان .

ويورد ابن حزم الآيات القرآنية التي استند إليها هؤلاء ، ويرد عليها آية آية ، ما نحا إياها التفسير الذي يخدم غرضه في إبطال جواز كون النبوة في البهائم .

وملخص موقف ابن حزم في هذا السبيل أن الآيات القرآنية التي تشهد بسريان الحياة والوعي في جميع الكائنات بما في ذلك الجماد ، إنما تستخدم ألفاظا مشتركة يتحتم على العقل أن يفهم منها معنى يباين المعنى الخاص بالإنسان ؛ فسجود الكواكب أو الأفلاك أو الجماد والنبات ليس هو سجود الإنسان الذي يعبر عن قصد وإرادة واختيار ، بل هو سجود طبع وتسخير وقسر،لا تملك هذه الأشياء عنه فكاكا ويحيل ابن حزم القاريء على آيتين قرآنيتين يعتقد أن فيهما إيضاحا لهذا النوع من السجود أحداهما قوله تعالى ﴿ وظلالهم بالغدو والآصال ﴾[1] وأخراهما قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴾[2] ويستنبط ابن حزم من هذا أن ميل الفيء والظل بالغدوات والعشيات من كل ذي ظل هو معنى السجود المذكور في الآية ، لا السجود المعهود عندنا .

(١) الرعد / ١٥ (٢) النحل / ٤٨ .

## تفسير الفارابي لظاهرة النبوة :

لاحظ الفارابي أن منكري النبوة يدين أكثرهم بالبحث العقلي ، ويتزعم معظمهم دعوى حرية الفكر ، فرأى أن يبذل الجهود في جانبين هامين : جانب الدفاع ورد الشبه ، ودحض الأدلة الواردة من فريق المنكرين ـ وهذا هو الجانب السلبي والجانب الآخر ـ وهو الجانب الإيجابي ـ يتمثل في العمل على منح نظرية النبوة أساسا عقليا ونفسيا جديرا بأن يظفر بقبول هؤلاء الذين لا يرتضون إلا الأدلة العقلية والبحوث النظرية . وقد رأى الفارابي أنه بذلك يكتسب رد هذا الفريق المثقف إلى حظيرة الدين عن طريق إقناعه بأساسه ، وهو الوحي أو النبوة .

ولا جدال في أن « نظرية النبوة » لدى الفارابي تتصل اتصالا وثيقا بكل من نظريات المعرفة ، والسعادة ، والفيض لديه أيضا ؛ إذ أن قمة المعرفة التي تشكل في الوقت نفسه قمة السعادة ،تنم عن الاتصال بالعقل الفعال الذي احتل المرتبة الثالثة في الوجود في نظام الفارابي الفيضي الذي استقى عناصره من الأفلاطونية المحدثة ، وحاول بكل طاقته أن يصبغه صبغة إسلامية . ولذلك عدّ معرفتنا بالله عن طريق الإستدلال من الموجودات التي صدرت عنه[1] ، أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة .

وتتلخص نظرية الفيض في أن « الواحد ـ الله سبحانه ـ يصدر منه العالم حين يعقل أو يعلم ذاته . لكن هذا الصدور ليس صدورا مباشرا ، بل يتم بوسائط ، فمن الأول يفيض وجود ثان هو العقل الأول المحرك للفلك الأكبر ، وتفيض بعد ذلك عقول ثمانية ـ الواحد من الآخر تنازليا ، مع فيض نفوس لهذه العقول نتيجة

---

(١) وبالمثل ينادي ابن مسرة في رسالته « الإعتبار » وخواص الحروف . وينص على أن الكون كتاب يدل على مؤلفه عند من يقرؤه بإمعان وإخلاص أنظر الرسالة في الملحق الخاص بالنصوص .

تأملها في ذاتها ، لا في ذات الواحد أو العقل الذي يسبقه . وهكذا تتدرج حلقات الفيض في مراتبها حتى تأتي لمرتبة العقل الفعال الذي يشكل حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي .

والعقل الفعال أعلى مرتبة من العقل الإنساني ، ويقع خارجه ، وفيه توجد كل الصور والحقائق ، وهو الذي يخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل ، وبذلك تكون المعرفة هبة وفيضا آتيا إلى العقل الإنساني من الخارج ، وليست حصيلة الاجتهاد والاكتساب .

## أساس نظرية النبوة :

لقد أوضح الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه القيم ، « في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه » ركائز النظرية الفارابية في النبوة ورأى أن أثر نظرية «الأحلام » لدى أرسطو في نظرية النبوة لدى الفارابي لا يمكن أن ينكر . كما بين أن الكندي ـ قبل الفارابي . اعتنق نظرية أرسطو كما يظهر من مقارنة رسالته في النوم والرؤيا بما أثر من آراء الأخير، ولذلك يعتبر الكندي واضع أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

وملخص هذه النظرية أن النوم هو فقد الإحساس ، وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخليصها من أعمال اليقظة كما يذكر أرسطو . وبما أن الحواس تحدث فينا آثارا تبقى بعد زوال الأشياء المحسة ـ كما يحصل مثلا عند مجاوزتنا ضوء الشمس إلى الظل ، حيث نبقى برهة لا نرى شيئا من أثر شدة ضوء الشمس الذي بهر عيوننا ، وكذلك إذا ماحدقنا النظر طويلا إلى لون واحد ، خيل إلينا بعد مفارقته أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون ـ وكل ذلك يشهد بأن الإحساسات مهما اختلفت فإنها تترك فينا آثارا واضحة . « وهذه الأثـار

الواضحة الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن **آثاره الداخلية التي تحتفظ بها المخيلة** ، وتبرزها عند الظروف المناسبة .

وعلى ذلك تكون الأحلام عبارة عن آثار إحساسات سابقة ، تأخذ في المخيلة صورا شتى ، ولا يعني ذلك تعطل الإحساسات العضوية أثناء النوم ، فإنها قد تؤثر في الأحلام كذلك كما دلت التجارب الحديثة العديدة التي أمكن أن يربط فيها بين الحلم وبين الإحساس العضوي المثار ـ كمن يحلم بحريق مثلا إذا سقط شعاع الشمس على عينيه وهو نائم ، أو من يحلم بوقوع زلزال أو تدمر إذا سقطت قوائم سريره ، ومعنى ذلك أنه إذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم ، فإنه يمكن تفسيره بمهارة تتوقف على مدى الفراسة في الربط بينها وبين الظروف الخاصة لأصحابها .

وأيا ما كان الأمر ، فإن من المهم أن نعلم **أن الحواس تتعطل في النوم** بناء على النظرة الأرسطية ، لتنشط **بعد ذلك المخيلة التي تختزن صورا** حسية كثيرة **نشكلها وتحدث ما نسميه « الأحلام »** ، فالأحلام ـ على هذا **ثمرة من ثمار المخيلة ونتيجة من نتائجها** .

وقد تبنى الكندي ـ كما سلف ـ هذه النظرية في الأحلام وتابعه الفارابي . لكن إتباعهما لأرسطو يقف عند هذا الحد ؛ وينفرد الكندي والفارابي بالاتجاه الديني في تفسير الأحلام الهامة وغيرها .

ومن المعروف أن الرؤى والأحلام وعلاقتهما بالتنبؤ والاهتمام بتفسير الأحلام وما إلى ذلك ـ كلها أمور لا يختص بها الإسلام . بل قد شاعت بين شعوب الشرق قاطبة قبل اليونان بوقت طويل ، وقد حدثنا القرآن الكريم عن مواقف إنسانية ، فرضتها أحلام ، وتولى تأويلها خبراء في هذا الفن . وأشهر الأحلام المروية في القرآن الكريم تتلمس بخاصة فى سورة يوسف ، حيث نجد في مطلعها يوسف

يقص على أبيه رؤياه ، ونجده في أوسطها تقريبا حلم العزيز الذي أفزعه وراح ينشد من يؤوله له ، كما نجد حلمين لرجلين رافقا يوسف في سجنه ، وكلها أحلام تحتاج إلى تأويل ، ولم تعتبر أضغاثا أي تخليطات عابثة - إلا من قبل هؤلاء الذين يجلهون أسرار النفس الإنسانية وارتباطها بعالمها .

ويتضمن القرآن الكريم أيضا بعض الأحلام التي لم تحتج إلى تأويل لأنها جاءت صريحة ، كرؤيا سيدنا إبراهيم عليه السلام التي رأى فيها أنه يذبح ولده ، وقد أخذ بهذه الرؤيا فعلا واعتبرها أمرا إلهيا ، أعلن ولده الإذعان المطلق له . . وقد نجد في السيرة النبوية أمثلة لمثل هذه الأحلام الواضحة التي اعتبرت بحق إرهاصات ممهدة لظهور نبوة محمد ﷺ حيث كان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، وضوحا وتحققا ، وكذلك ما نسب إلى جد الرسول ﷺ عبد المطلب من رؤي بشأن حفر زمزم .

ولذا يعترف الشرع بأبسط صور الوحي التي يعتمد فيها على المنامات الصادقة والرؤيا الصالحة ، وقد شغلت الرؤى والمنامات علماء المسلمين . لكن يجب التنبه إلى أنهم جميعا يتفقون على ضرورة التمييز بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام ، مما يشهد مرة أخرى بإرتباط الرؤيا بمستوى صاحبها النفسي .

غير أن النقطة الهامة التي نود مناقشتها الآن هي : ما صلة الأحلام والرؤى بالنبوة ، لقد عرفنا بصورة موجزة كيف يقع الحلم أو تحدث الرؤيا ، وأن ذلك يتم عند خمود الحواس ونشاط المخيلة لتحررها من أعمال اليقظة ، وعندئذ تبرز الصور الذهنية للإحساسات المختلفة ويتشكل الحلم ، فكيف يتم الأمر بالنسبة للنبوة ؟ :

وللإجابة على ذلك نقول : لما كانت المخيلة لدى أرسطو - ولدى الكندي

والفارابي من بعده ـ هي الوسيلة أو المصدر لصنع الحلم ونسجه مع مراعاة الطبائع والأمزجة والأحوال النفسية التي يحياها الرائي ، فإنها ـ أي المخيلة ـ لا تستطيع أداء هذه الوظيفة إلا إذا تعطل الإحساس وتوقف نشاط الحواس كما يحصل ذلك في النوم تماما .

وهذا يؤدي إلى إعتبار الأحلام ممثلة إلى حد ما لحالة صاحبها .وهذا ما يتجه إليه علم النفس الحديث وعلم النفس العلاجي وعلم الأمراض النفسية .وجدير بالذكر أن بعض أعلام التصوف في القرن الثالث قد عاب طريقة تفسير الأحلام بناء على ما أودع في الكتب من تأويلات لمختلف الرموز التي يمكن أن ترى في المنام ، كما عاب أن تؤلف كتب في هذه الصدد ، وذلك لأنه يرى أن الأحلام شأنها شأن الخطرات والوساوس التي تنتاب المرء في اليقظة ولذلك نراه يقول « لا تفسروا الرؤيا على الكتاب ولا على الخبر ولكن على حال الشخص ؛ فإن الأحلام كالوساوس » أي أنها تختلف باختلاف الأفراد ، وربما كانت أصدق تعبيرا من اليقظة التي تكون فيها الحواس مشغولة . والواقع أن كثيرا من الصوفية اتخذوا أحلامهم مصدرا موثوقا به في شتى الأمور . ومعظم هذه الأحلام يدور في فلك حياتهم الروحية .

لكننا يجب أن نشير إلى حقيقة هامة بالنسبة لتبني فلاسفة الإسلام نظرية الأحلام الأرسطية . وهي هامة وخطيرة لأنها تميز موقفهم تماما من موقف أرسطو ، وتشهد بتفضيلهم النظرة الدينية عند وقوع التناقض بينها وبين رأي أرسطو .

إن أرسطو لا يمكن أن يفسر ما تصنعه المخيلة في النوم تفسيرا يتصل بالوحي الإلهي والإلهام الغيبي ، وهو يرفض رفضا قاطعا ـ بناء على نزعته الطبيعية والواقعية أي تفسير ديني أو تعليل يقوم على الاستناد إلى قوى خفية أو أسرار مجهولة . ولذلك لا مكان في مذهبه للتنبؤ بواسطة النوم ، ولا محل لاعتبار الأحلام نوعا من الوحي الإلهي .

وهنا يفترق فلاسفة الإسلام عن أرسطو بعد تبني فكرة الدور الذي تؤديه المخيلة في اليقظة أو في النوم . فنرى الفارابي مثلا يقرر أن الإنسان « يستطيع بواسطة مخليته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب ، والوقوف على المكنون الخفي[1] » والعبرة في ذلك بتفرغ المخيلة وعدم انشغالها ، ومن المعروف أنه يتم ذلك في النوم .

فإذا صح أن يكون لإنسان ما « مخيلة ممتازة » لا يشغلها شيء عن شيء ويمكنها التخلص من ربقة الحس فإنه يستطيع بذلك أن ينفذ إلى عالم النور والمعرفة ، وأن يتصل بالعقل الفعال ( واهب الصور والمعرفة ) . وقد يستطيع الإنسان تحقيق هذا أيضا بإدمان النظر والتأمل والتصفية النفسية .

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفارابي يرى أن الأحلام ـ وهي آثار ونتائج المخيلة ـ يمكن أن تشرح النبوة والوحي إلى أبعد الحدود .

**فالنبي إنسان وهب مخيلة ممتازة نفاذة عظيمة تمكنه مرة من الحصول على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات ، فليس الأنبياء إذن في حاجة إلى النوم لتعطيل حواسهم ليتم تفرغ المخيلة ، بل إنهم يستطيعون ذلك في حال اليقظة وذلك لعظم مخيلتهم . لكن الأنبياء ليسوا وحدهم في هذا الميدان ، وفي تلك المقدرة ، فالفلاسفة الناضجون هم الآخرون يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال ( مصدر المعارف والصور والإلهامات ) في اليقظة بواسطة تعميق الفكر والتأمل وتركيز اليقظة . فالحواس تتعطل عن العمل ـ إما عند النوم كما هو الشأن ، وإما عند اليقظة للخاصة ـ وتتجه النفس ، أو المخيلة إلى ما وراء الحس**

---

(١) د. مدكور/في الفلسفة الإسلامية/ ٩٥ .

**فتتصل بالعقل الفعال ـ أو باللغة الدينية « اللوح المحفوظ ، فيدرك ما يخصها من حقائق ومغيبات .**

**ويبدو أن الفارابي كان يرى أن للنبي طاقة أخرى أو قوة معينة إلهية تمكنه من إلتقاط الوحي واستيعابه ، وبذلك يبطل القول بأن الفارابي يجعل الوحي الإلهي عماده مخيلة النبي ، يقول الفارابي :**

« النبوة مختصة في روحها بقدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق »[1] .

**نقد النظرية[2]: إن هناك جوانب إيجابية تحسب في رصيد هذه النظرية كما أن هناك جوانب أخرى تعد من أخطر مثالبها .**

---

(١) الثمرة المرضية للفارابي /٧٢ .

(٢) يعتقد فالتزر Walzer أن « نظرية الفارابي ، بشأن تصدر النبوة ذات أهمية بالغة ولعلها متأتية في الأصل عن مؤلف يوناني مجهول » ويضيف إلى ذلك قوله : إن النبوة مركب ضروري لكمال الإنسان ، وسند لقواه العقلية ، لأنها محصورة ضمن القوة السفلى للتصور . . ولسيت النبوة في حالة تمتلكها القوى فائقة الطبيعية ، كما أنها ليست حالة تصوفية . لذا بوسع الإنسان الكامل أن يحصل على الوحي الإلهي إن هو وصل إلى المستوى الفلسفي الرفيع . كما أنه يصل في الوقت عينه إلى الشكل الأسمى للنبوة » .

انظر Walzer, Greek into Arabic (206 Wqv.) وقارن Encyc. of Islam Nev. ed.

ومع أن هذه الفرض تعوزه أدلة كثيرة إلا أن ما نشره الدكتور عثمان يحيى من « الصحف اليونانية » التي اعتبرها أصولا غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عندالسهروري ؛ نقول إن ما نشره الدكتور ، قد يتيح فرصة أنسب لإعادة دراسة هذه النقطة التي نبه عليها فتلتزر . والصحف اليونانية المشار إليها المؤلف مجهول وقد نشرت في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهرودي ( الهيئةالمصرية العامة للكتاب ١٩٧٥) .

أما الجوانب الإيجابية فيمكن إدراكها لو وضعنا نصب أعيننا دائماً **أن هدف الفارابي في معالجته** لظاهرة النبوة من زاويتها النفسية والاجتماعية **إنما كان الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو ، في وجه المنكرين لهذا المبدأ من أساسه ، لا بالنسبة للمؤمنين الواثقين بكل ما جاء في القرآن والسنة بشأن الوحي أو**النبوة .فإذا ما راعينا ذلك أمكننا أن نسجل الملاحظات التالية :

أولا : تعتمد هذه النظرية على أساس من علم النفس الأرسطي في جزء كبير منها ، وعلى أساس آخر من التجربة الذاتية وبعض العقائد الدينية ،

أما القدر الأرسطي فتجلى في تفسير عملية الأحلام القائمة على نشاط المخيلة أثناء النوم ، ثم قدرتها على أداء نفس النشاط أثناء اليقظة عند ذوي المخيلات السامية أو العظيمة .

وأما أثر التجربة الذاتية والعقائد الدينية فيتجلى في حرص الفارابي على تأكيد الاتصال بالعقل الفعال عند ذوي الحس المرهف الذين لا تشغلهم جهة فوق عن جهة تحت،ولا فرق أن يكون الاتصال بالعقل الفعال عن طريق «المخيلة» أو عن طريق « العقل » فهذا الاتصال نفسه يمثل غاية الصوفي في نظر الفارابي ، ولا يخطيء الباحث الطابع الأفلطويني لهذا الاتصال ، وهو الطابع الصوفي المستغرق في التأمل .

لكن آثار العقيدة الدينية تتضح في فكرة الفارابي عن العقل الفعال ، فقد خلع عليه الصفات المأثورة لملك الوحي الذي أخبر به الإسلام ، لأن كلا منهما ـ العقل الفعال والملك الموكل بالوحي ـ وهو جبريل ـ واسطة بين الله والإنسان أو النبي ، بمعنى أن الملهم الحقيقي والموحي الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى .

ومن مجموع هذه العناصر ـ النفسية الأرسطية ، والذاتية التجريبية والدينية ـ

استطاع الفارابي أن يضع للنبوة أو للوحي والإلهام ، دعامة فلسفية ليثبت اتفاقهما مع العقل ، ومن ثم لا يصح إنكارهما . وبذلك اطمأن الفارابي إلى أنه يسير في طريق مأمون للتوفيق بين الدين والفلسفة ، دون أن يلاحظ أنه إنما كان يوفق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية بالذات على اختلاف روحهما . ودون أن يقرر مدى التضحية بالنصوص والوثائق الدينية بتأويلها تأويلا متكلفا في سبيل خلق المواءمة المطلوبة بين الدين والفلسفة كما سيتجلى ذلك في الملاحظة الثانية :

**ثانيا** : تسوى هذه النظرية بين النبي والفيلسوف ، وربما فهم البعض منها تفضيل الثاني على الأول من حيث اعتماد الأول على « المخيلة » ، والحقائق المعقولة أعلى وأسمى من الحقائق المتخيلة .

ويعلق أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور على ذلك بقوله إن الفارابي « فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بالفكر ، أو بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا ـ فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل الأصل الذي أخذت عنه .

والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع . والحقيقة النبوية ، والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل والتأمل[١] .

لكن أستاذنا الدكتور مدكور يستدرك على ذلك ما أثبته الفارابي في بعض كتبه الأخرى من مقدرة النبي على الصعود إلى العالم العلوي عن طريق المخيلة أو عن طريق العقل القدسي وإذن فلا مجال لتفضيل الفيلسوف على النبي .

---

(١) في الفلسفة الإسلامية . . . /٩٦ .

ولكن : أيكفي أن يقف الفكر عند حد **تكافؤ النبي والفيلسوف** من حيث المعرفة والمرتبة ؟ وهل يتوقع أن يوافق على ذلك أهل أي دين ؟ إن القول بتساوي الفيلسوف والنبي في رتبة المعرفة وكيفية تحصيلها يمهد السبيل منطقيا إلى القول باكتساب النبوة ، وفتح بابها لجميع الناس ، وهذا يتناقض أساسا مع المبدأ الإسلامي القائل بأن النبوة « **اختصاص** » **واصطفاء إلهي لأنفس مخصوصة** موهوبة للقيام بمهمة الهداية والإرشاد وتبليغ الأوامر والقيم الإلهية . فهي عند المحققين « رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده ، وليست راجعة إلى شخصية النبي أو الدرجة العلمية التي يحصلها بكسبه .

وقد يقول المدافعون عن الفارابي . إن جعل الفيلسوف مثل النبي في تحصيل المعرفة والإلهام لا يجعل النبوة بالضرورة مفتوحة على مصراعيها ليدخلها كل من بذل الجهـود . وذلك لأن الفلسفة ـ مع أنها كسبية بلا شك ـ لا يتجمع حولها إلا القلائل ، وهم الصفوة الذين يتحملون أعباء التفكير والتأمل وأعمال التصفية والتطهير . وإذن فالنتيجة أنه لن يحظى بالفلسفة الحقة إلا القلائل ، رغم أن الفلسفة نفسها مفتوحة الأبواب لكل راغب ـ وبالمثل يمكن أن ينظر إلى النبوة ، فهي وإن كانت مفتحة الأبواب من حيث الإمكـان ، تعتبر مقصورة على ثلة نادرة من حيث الواقع .

ومما ينبغي التنبه له أن أهل الملة جميعا ـ من سنيين وشيعيين ـ يلتقون جميعا عند مبدأ الاصطفاء والاختصاص والنص بالنسبة للأنبياء والرسل ، غير أن الشيعة يبسطون هذا المبدأ ليشمل الأئمة أيضا . وفكرة الاصطفاء تستند إلى القرآن الكريم في كثير من آياته المحكمة الصريحة كقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ . . . . ﴾ .

وقد انبرى علماء الإسلام إلى توضيح حكمة الاصطفاء ووضعوا لها من

المبررات الموضوعية ما حسبوه وفيا بغرضهم من دعم النبوة وتأييد سلطتها كمصدر للمعرفة لا يرقى إليه الشك. وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام « فكما يصطفيهم من الخلق قولا بالرسالة والنبوة ، يصطفيهم من الخلق فعلا بكمال الفطرة ونقاء الجوهر . وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق ،وكرم الأعراق ، فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة ، وكملت قوته النفسانية ، وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية ، بعث إليهم ملكا ، وأنزل عليهم كتابا » .

فالصفات الكمالية السابقة إذن تعتبر مبررات موضوعية لاستحقاق النبوة ، لكن المحققين من العلماء تنبهوا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه اعتبار هذه الصفات مسوغات الاصطفاء للنبوة من نتائج ، إذ قد يئول ذلك في النهاية إلى اعتبار النبوة مكتسبة ، بمعنى أنها تتحقق عندما توجد العناصر السابقة التي ألمحنا إليها . ولذلك لم يرتاحوا إلى عبارة « استحقاق النبوة » لأنه لا يوجد من يستحق شيئا عند الله ، وإنما يوجد الفضل الإلهي .

ونعتقد أن روح القرآن الكريم ونصه تؤيد هذه الفكرة وهي عودة النعم الحسية والمعنوية والروحية في أجل صورها ـ ومنها النبوة ـ إلى الفضل الإلهي وحده ، وليس إلى أهلية أي إنسان . لكن ذلك لا يمنع بالطبع أن نقول : إن من خصه الفضل الإلهي بشرف النبوة أو الرسالة ، خصة كذلك بما من شأنه أن يكون عونا له على أداء رسالته ونجاح مهمته من حيث كمال إعداده وتهيئته لتحمل هذه الأمانة .

لقد أشرنا آنفا إلى أن الفارابي كان مهتما غاية الاهتمام بهؤلاء المنكرين للوحي والجاحدين للنبوة ، وبخاصة من هؤلاءالفلاسفة ،ومن ثم كان جل همه أن يثبت لهم بما ألفوا من استدلال وحقائق إمكان وقوع النبوة باعتبارها ظاهرة عامة ، ولم يكن

يقصد نبوة نبينا محمد ﷺ ، لقد كان يعالج موضوع النبوة من موقف فلسفي يتخذ نقطة انطلاقه من المباديء النفسية ، ولم يكلف نفسه عناء إستعراض **الظاهرة عبر التاريخ وتناولها تناولا فلسفيا** يستند إلى هذه الظواهر الموضوعية ، وأقربها إلى عصره نبوة محمد ﷺ .

لقد انتزع النبوة من بيئاتها التاريخية ، وانتصر لمبدئها نفسه بصرف النظر عن الزمان والمكان والشخص ، ومن ثم اضطر إلى تأويل الآيات القرآنية والنصوص الدينية التي قد لا تتفق مع وجهة نظره ، سواء بعد به التأويل أو دنا .

ولا شك أن مقارنة رأي الفارابي في النبوة ، وتفسيره إياها تفسيرا نفسيا ، بما ورد في النصوص الإسلامية عنها ، يظهر تباين الجانبين واختلافهما إلى حد بعيد . لكن هذه المخالفة لا تصل إلى حد اعتبار المعرفة النبوية حصيلة نفسية مخترعة - كما يظن ذلك بعض علماء النفس بلا سند علمي موثوق به - وإنما تتمثل في تكييف طبيعة الوحي وسيره مع التسليم الكامل **بوجود حقائق موضوعية عليا خارج النفس الإنسانية ، وهذه النقطة الأخيرة هي ما تبقي الفارابي في حظيرة الإسلام . وهي النقطة التي كان يود تأكيدها لهؤلاء الذين أنكروا إمكان وقوع الوحي أو الاتصال بالعالم الإلهي .**

لقد ورد في النصوص الدينية تمثل ملك الوحي أو وسيلة الإلهام بصورة البشر ، كما ورد حدوث بعض أصوات يميزها الموحى إليه ، كحديث صلصلة الجرس ، وما إلى ذلك . بل إن السيرة النبوية المحمدية لتحتفظ بالتسجيل الخاص بظهور جبريل فعلا في صورة الأعرابي وسؤاله للنبي - وهو يجلس بين الصحابة - عن الإسلام وعن الإيمان وعن الإحسان ، وأن الصحابة لم يدركوا ذلك إلا مؤخرا حين ذهبوا يتلمسونه عقب توجيه النبي لهم فلم يجدوه .

**ثالثا : إذا كان الفارابي قد وقف موقفا وسطا بين العقل والنقل أو بين الدين**

والفلسفة ، فأثبت النبوة إثباتا عقليا في وجه منكريها ، وضحى في الوقت نفسه بظواهر بعض النصوص الدينية، فإنه قد استطاع بلا شك توضيح مكانة النبي السياسية والإجتماعية . وإذا علمنا أن آراء الفارابي في النبوة تبدو أكثر وضوحا في كتابه الذي خصصه لتصوير المدينة المثلى الفاضلة ، أدركنا على الفور الحكمة في إبراز الفارابي للدور الاجتماعي والسياسي الذي يؤديه النبي ، وأدركنا كذلك أنه كان يحس بأنه قد قدم حلا لمشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة .

وعلى ذلك يمكن أن يقال في رأي الفارابي ـ كما لاحظ أستاذنا الدكتور مدكور « أن النبي والإمام والملك والحاكم والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون لجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة : فهم واضعوا النواميس ، والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة ، وأثناء النوم بواسطة المخيلة أو الفكر »[1] .

وإذا كان هذا التفسير السابق الذي قدمه الفارابي يتضمن بعض العناصر النفسية التي قد تجد سندا علميا بالنسبة لظاهرة الأحلام على الأقل ، فإن هذا التفسير في الوقت نفسه يسمح ، يل يوجب على المفكر التوفيق بين الحقائق الدينية ، والآراء الفلسفية ، من حيث اعتبار الأخيرة صادرة أيضا من نفس المنبع الذي استمد منه النبي ، فقد يكون الخلاف منحصرا في هذه الظاهرة : وهي أن الحقائق الدينية تأتي مغلفة ومصحوبة بضرب المثل والتجسيد وما إلى ذلك ، وعلى حين أن الحقائق الفلسفية تأتي مجرد خالصة .

---

(١) يعتمد أستاذنا الدكتور مدكور في هذا على الفارابي في كتابيه : تحصيل السعادة/ ٤١ ـ ٤٤ ، السياسة المدنية/ ٤٤ ـ ٥٠ انظر في الفلسفة الإسلامية . . ./٩٩ وبخاصة هامشي ٢ ، ٣ .

وربما اتخذ بعض المفكرين هذا أساسا لتفسير نجاح الدين وبسط سلطانه على العقول والقلوب ، ودفعه الناس إلى العمل ، وفشل أي نظام عقلي صرف في أن تكون له هذه المكانة التي يتمتع بها الدين ، ومن هنا نادى البعض بأن الدين يرضى سائر المستويات العقلية ولا يخص طاقة إنسانية بعينها بالتوجيه ، بل يعمد إلى سائر الطاقات الإنسانية سواء كانت فكرية أو وجدانية أو نزوعية .

وهذا ما نلاحظه بوضوح في قصة « حي بن يقظان » لابن طفيل حيث أدرك « حي » في النهاية حكمة الأنبياء في أخذ أممهم بالرفق ومخاطبتهم في حدود مقدرتهم وعلى قدر عقولهم ، لأنهم لا يتحملون إدراك الحقائق المجردة .

كل ما سبق أمر طيب لا إعتراض لنا عليه من حيث التسليم بتفوق الدين الحق على أي نمط فكري ،مهما بلغت كفاءة ومقدرة العقلية التي أنتجته ـ وقد بينا في غير هذا الموضع أسباب فشل مثل هذا النظام الفكري ولعل من أهمها أن هذا النظام لا يستطيع أن يراعي إلا مستوى عقلياواحدا، سواء كانهذه المستوى منحطا أو مستوى أو ممتازا ، وفي مراعاة أي من هذه المستويات فقدان لجمهور المستويين الآخرين .

إننا إذا رجعنا إلى الوراء قليلا لنتذكر الظروف التي كانت تكتنف حياة الفارابي إبان معالجته لظاهرة النبوة والدفاع عنها ، أدركنا أن معظم هؤلاء المنكرين للنبوة إنما كانوا يقصدون إلى إنكار نبوة محمد ﷺ تمهيدا لإنكار الدين الإسلامي برمته .

ويوجد من الوثائق التاريخية الصحيحة ما يدل على هوية هؤلاء وعلى أهدافهم وإتجاهاتهم إلى النيل من هذا الدين الإسلامي بالذات، ذلك الدين الذي حاز أهله سلطانا عليهم ، وزحزحوهم من مكانتهم وحضارتهم وتاريخهم . وفي ضوء ذلك كان من المفروض أن يولي فلاسفة الإسلام عنايتهم بنبوة الرسول

محمد ، لأن إثبات هذه النبوة وهذا الدين إثبات في الوقت نفسه لنبوة جميع الأنبياء ، وصحة جميع الأديان السماوية في صورها الأصلية . وليس هذا القول ثمرة للتعصب ولكنه تقرير للواقع . إذ أن الإسلام لا يعتبر الإنسان مؤمنا حقا ولا مسلما صدقا ، إلا إذا آمن بجميع الأنبياء الذين أرسلوا ، أو ورد خبرهم في القرآن أو السنة الصحيحة ، بل لابد أيضا من الإيمان بما أنزل عليهم وما أوحي إليهم ، أي بالأديان السابقة كذلك ، وقد نص القرآن على أن التشريع الإسلامي يضم حصيلة الوصايا الإلهية لأولي العزم من الأنبياء والرسل .

لقد كان من الممكن أن تؤيد نبوة محمد ﷺ أولا ، بناء على الشواهد التاريخية ، والموضوعية . ثم تستنبط السمات الخاصة والمميزات المحددة التي تميز بها النبي من المتنبيء على طريق الاستقراء ، ثم تنتهي إلى القانون العام للنبوة في صورتها العامة الشاملة ، دون الخلط بين الظواهر والأعراض النفسية ، مع اعترافنا بغموض مجالها ، وتأبي زواياها على تخلل الفكر وإدراكه لأعطافها وثناياها .

ولو إتخذ فلاسفتنا نقطة البدء من ظاهرة نبوة محمد ﷺ لحققوا جميع الأغراض التي سعوا إلى بعضها ففشلوا . فإذا كان الفارابي مثلا قد منح مبدأ النبوة أساسا عقليا أو علميا يحسبه مقبولا ، فإنه في الوقت نفسه سلبه أخص سماته وهو الاصطفاء الذي يبدأ حقيقة من الإله وليس من النبي .

إن فكرة الاصطفاء هامة للغاية في مقام النبوة ، لأنها التي تمنح النبي كافة السلطات في التبليغ عن الله ما يشاء من أوامر وأحكام .

فلو سلمنا جدلا ـ أن الفيلسوف يتصل في جلوة التأمل بنفس المصدر الذي يتصل به النبي عند تلقي الحقائق ـ فإنه لا يمكن أن يسلم عاقل بوقوع اصطفاء لهذا الفيلسوف أو ذاك ، بل لا يوجد فيلسوف يدعي هذا إلا من موقف التنبؤ الكاذب . ولهذا السبب عينه كان لنا أن نناقش الفيلسوف ، وأن نفحص أحكامه

**وآراءه وأن نميز ما فيها من صواب أو خطأ ، وهو نفسه يسلم باحتمال نتائجه للصواب والخطأ ! لأنه مجتهد . وليس الأمر كذلك بالنسبة للنبي ، كما سيتضح في الفقرات التالية .**

## نمط من الاستدلال على نبوة محمد ﷺ :

إن من الممكن تناول هذه القضية بالاستناد إلى جانبين هامين : الجانب التاريخي الموثق ، والجانب الموضوعي المشاهد :

أما الجانب الأول فيتصل برجل أميّ ظهر في زمن ومكان محدد ، ذي أصل معروف ، ونسب معلوم ، وسيرة مدونة ، ادعى النبوة ، وطولب بالدليل ، فقدمه من كل وجه ، ثم ألقى تعاليمه ـ لا يخدم واحد منها مصلحته الفردية أو العائلية أو الجنسية .

تحدته سائر القوى المحيطة به ، فظهر عليها ، لكنه لم يسلك سلوك باغ متسلط ، بل ترك حرية الاعتقاد بشرط عدم التآمر ، وأتى بكتاب يتضمن أخبارا وأحكاما وحكما ونصائح ومواعظ ، ويجمع أطراف البشر في صعيد واحد .

لقد قام بعده متنبئون عجزوا عن تقديم ما قدم ، فبادوا وبادت ذكراهم . وخلد ذكره ﷺ بما ضرب للبشرية من مثل « الأمي الذي علمه الله » لأنه لا يتصور أن ينال إنسان كل هذه المعرفة عن تعلم . مع أن جلَّها يتعلق بما لا يقع تحت حس . ومن يدعي إمكان تلقيه ـ أي العلم ، من الآخرين ـ يكشف في الواقع عن تفاهة تفكيره حين يظن أن هؤلاء الآخرين كانوا سيؤثرونه بما علموا . بل إن هذا المدعي يفاجأ بأن القرآن نفسه يسجل هذا الاتهام ويرد عليه ، ولو صحت التهمة ، لما وردت في مثل هذا الكتاب ، بل أخفيت .

ويلاحظ أننا لم نلجأ إلى استعراض المعجزات الحسية لأنها موضع نزاع ومكابرة من الخصوم ، مع أن فلاسفة المسلمين جاهدوا بحق في سبيل جعلها مفهومة ومعللة علميا ، عن طريق التنبيه إلى ما في النفس الإنسانية من مباديء يخضع لها العالم الأصغر .

أما الجانب الموضوعي فيتمثل في القرآن ، ولن نتبع السبيل التقليدي في تبيان إعجازه من الناحية البلاغية ، أو من ناحية التنبؤ بالمستقبل ، أو من ناحية عرضه لأسرار النفس البشرية ، أو من ذكره لمواطن الحكم والوعظ من قصص الأنبياء بكل أمانة ، أو من ناحية الروح العامة التي تسود الكتاب بالنسبة للأنبياء جميعا ، وغير ذلك من الوجوه التي لا تحصى ، وإنما سأقف عند ظاهرة واحدة تشد الانتباه وتسترعيه ، وتحمله على الاعتقاد الجازم بأن هذا من عند الله ، وبأن محمداً ﷺ كان مبلغا أمينا « ما ينطق عن الهوى » ولم يكن له فيه أي دور سوى الإبلاغ .

ويمكن التعبير عن فحوى هذه الظاهرة بقولنا «إن الشخصية المحمدية إنما وقفت من الوحي موقف جهاز الاستقبال الحساس الدقيق ، دون أن تكون هناك إضافة أو إيجابية تنم عن تلك الشخصية ، وبعبارة أخرى : إن النبي لم يتدخل في اقتراح حرف أو إضافة أو حذف أو تعديل كلمة ، بدليل ما نستنبطه من الآيات القرآنية الآتية :

ويجمع هذه الآيات كلها أنها تضع النبي في موضع المخاطب ، **ولا يعقل أن يكون هذا الكلام تأليفه ، ثم يكون على هذا النحو ، إن هناك آيات تعاتبه ، وآيات تطمئنه . وهناك آيات ترتفع حدتها ، وهي التي ذكر المفسرون أن المقصود بها الأمة ، أي أن الله خاطب الأمة في شخص نبيه .**

ويجمع ذلك قولنا إن الآيات المصدرة بكلمة « قل » تدل دلالة قاطعة على مدى أمانة النبي ودقته في الأداء ، ولو كان ﷺ يتصرف في هذا الوحي بالتعديل أو

الحذف أو الإضافة ، لاقتصر مثلا في هذه الآيات على ما بعد الكلمة « قل » فمثلا في قوله تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1] كان يمكنه أن يقول باديء ذي بدء « الحق من ربكم » وكذلك قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[2] فأول الآية يحكي ما حصل ، ولا داعي أن يذكر الإنسان لنفسه ما حصل على الملأ بقوله « يسألونك » ، وآخرها يأمره بأن يقول إن الروح من أمر الله ، وليس الإنسان ـ إذ لم يكن يعلم ، بحاجة إلى أن يقال له : قل ذلك ، إذا أرد الإنسان أن يقولها فعلا فليكن قوله « الروح من أمر ربي » .

وهاك الآية الكريمة ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾[3] فهذه الآية ، وما يليها من آيات تتعلق بأناس مخصوصين لم يكونوا مخلصين في الخروج للقتال مع الرسول . فمن المعاتب ( بالكسر ) ومن المعاتب ( بالفتح ) ومن مصدر العفو ، وعمن يتم هذا العفو ؟ .

إن أداء هذا الوحي كما هو دون إضافة أو تعديل أو تغيير دليل حاسم على حيادية الرسول وأحقية القرآن . ولعل مما يؤيد ذلك بصورة قاطعة التفرقة الواضحة بين الحديث القدسي ( ومضمونة وحي من حيث الجوهر واللب ) وبين القرآن الكريم الذي يعتبر إلهياً لفظاً ومعنى .

ومهما يكن من أمر فإن نظرية الفارابي في النبوة انتقلت إلى سائر الدوائر الفلسفية ، ونسج فلاسفة الإسلام على منوالها ،فاعتنقها ابن سينا بكل إخلاص ،

---

(١) الكهف/ ٢٩

(٢) الاسراء/ ٨٥

(٣) التوبة/٤٣ .

ووجد فيها متنفسا لآرائه الميتافيزيقية والطبعية ، ويجب أن نؤكد هنا ـ كما أكدنا في السابق ـ أن هؤلاء الفلاسفة كان يعنيهم بالدرجة الأولى إثبات مبدأ النبوة وإمكان فهمه عقلا . ولذلك نرى ابن سينا مثلا يؤلف رسالة مستقلة في معالجة هذا الموضوع بعنوان « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم » وقد نشرت هذه الرسالة ضمن : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا .

ولا جدال في أن محاولة جعل حقيقة النبوة أمراً ثابتا مفهوما شيء ، ومحاولة سبر أغوارها وكشف أسرارها ، والتوغل في جوهرها شيء آخر . فالمحاولة الأولى تقف عند حد إثباتها والبرهنة عليها وعرض شواهدها وآثارها . أما المحاولة الثانية فهي اقتحام حمى ليس للعقل مهما فاقت قدرته طاقة به ، أو الصبر عليه أو الفهم له .

ويجمل بنا أن نختتم هذا البحث بما ثبت من النقاط الجوهرية الأساسية المتعلقة بالنبوة كما يعلم القرآن الكريم ،فليس بعده مقال لمتقول؛لأنه من عند من خلق النبوة والأنبياء،وأجرى عليهم أحكامه،ونفذ بهم شرائعه وقوانينه،ومن أصدق من الله قيلا ؟ ومن أصدق منه حديثا ؟ .

## حقائق أساسية في النبوة من القرآن

**أولا** : يشكل الاصطفاء الرباني القاعدة الأساسية للتميز بالنبوة والرسالة إذ يقول جل شأنه : ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[1] ويقول : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[2] وهذه الآية الأخيرة تشير إلى الاصطفاء الجملي أو الجماعي .

**ثانيا** : يفهم من القرآن أن النبوة تكليف وتشريف ، ويستتبع ذلك كفاح الأنبياء ونضالهم في سبيل دعوتهم ، وفي ذلك يتفاوتون من حيث تفانيهم في أداء الرسالة . والقرآن الكريم مليىء بالآيات التي تشد عزم الأنبياء ، وتريهم سنن من قبلهم ، وتخفف عنهم آثار ما يلقونه في سبيل نشر دعوتهم .

**ثالثا**:قد يكون النذر الإنساني مقدمة طبيعية للاصطفاء، كما في قصة امرأة عمران التي خاطبت ربها قائلة : « . . . إني نذرت لك ما في بطني محرراً » . ولما ظهر كون ما في البطن أنثى « . . . قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى » ومع ذلك تم القبول والاصطفاء والإعداد الخاص المفهوم من قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ .[3]

وفي الغالب الأمر يقترن بالاصطفاء بألوان من الخوارق والمعجزات كما في قصة مريم مع كفيلها زكريا .

**رابعا** : التبشير بالنبوات المستقبلة يشير إلى خطة وغاية إلهية تفند آراء الماديين

---

(١) الحج / ٧٥ (٢) آل عمران / ٣٣ . (٣) آل عمران / ٤٥ .

والوجوديين في إهمال الكون وعدم وجود من يرعى شئونه أو يدبر أمره .

**خامسا** : قد تدهش المعجزات الأنبياء أنفسهم مما يدل دلالة قاطعة على أن هذه الخوارق والمعجزات إنما تصدر عن قدرة الله سبحانه ، إذ لو كانت من عمل الأنبياء ما كان لهم أن يدهشوا أو يستغربوا .

فنحن نجد مثلا أن بعض الأنبياء حين أخبروا بأنهم ستقع على أيديهم أو بهم بعض المعجزات عبروا عن الدهشة والاستغراب ، كما في حالة تبشير زكريا بيحيى ، ولم يقتصر زكريا في هذا المثال على مجرد الاستغراب والدهشة ، بل علل دهشته بما يفهم منه استبعاد وقوع مثل هذه الخوارق ، إذ أنه تساءل : كيف يتم ذلك مع كبر سنه وعقم امرأته ،وكذلك الحال بالنسبة لامرأة الخليل عليه السلام .

ومثل هذا الموقف يظهر بشرية الأنبياء بجلاء .

**سادسا** : يفهم من القرآن الكريم أن مشاريع النبوة والرسالة مشاريع تامة من قبل الجانب الإلهي ، ولا يبقى إلا ظهورها على مسرح الحياة الواقعية في توقيتاتها المحددة ، كما يفهم ذلك من الآية التي تتحدث عن ميثاق النبيين ونصها : ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ وكما يفهم أيضا من حديث سيدنا عيسى عليه السلام في المهد الذي يلخص فيه دوره في الحياة ومهمته في أداء الرسالة وخواصه الذاتية التي تفضل الله عليه بها ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ .

ويصحب مثل هذه الخوارق عادة الأمر بالصمت ـ ويعبر عنه في القرآن بالصوم واللجوء لله ، وترك الأمر له سبحانه ، وذلك لإقناع المعاصرين بهذه الظاهرة .

**سابعا** : يؤكد القرآن في كل المناسبات وعقب ذكر النبوة والرسالة ـ وحدهما أو معهما الملك ـ أن الفضل في كل ذلك يرجع إلى الله سبحانه وتعالى الذي يختص برحمته من يشاء ، فليس لأحد أن يعترض أو أن يعبر عن نياته السيئة بالنسبة لهذا التفضل ،كما يؤكد القرآن أن الكفاءةالشخصية لكل نبي إنما هي من إحسان الله سبحانه لهؤلاء الأنبياء .

**ثامنا** : يسجل القرآن تعجب بعض الفئات من اختيار الأنبياء والرسل من البشر ومن الرجال على وجه الخصوص ، ويرد القرآن على ذلك بقوله : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧﴾ وَمَا جَعَلْنَـٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَـٰلِدِينَ ﴿٨﴾ ثُمَّ صَدَقْنَـٰهُمُ ٱلْوَعْدَ فَأَنجَيْنَـٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهْلَكْنَا ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأنبياء ٧ ـ ٩] .

**تاسعا** : يرسم القرآن الكريم صورة مشرقة للرسل والأنبياء ، ويبين أنهم مجابو الدعوة وموضع الفضل والإنعام الإلهي . ومن يتأمل سورة الأنبياء يتضح له كيف يعرض القرآن ألوان الفضل الإلهي المسبغة على إبراهيم وموسى وهارون ونوح ولوط وعيسى ووالدته وذي النون وإسماعيل واليسع وذي الكفل ،وكل هؤلاء يحدثنا القرآن عنهم أن الله جعلهم أئمة يهدون بأمره لمقومات وخصائص معينة يتمتعون بها .

**عاشرا** : يؤكد القرآن السمات البشرية للأنبياء والرسل ، وينسب إليهم العادات العامة والأمور الضرورية التي توجد بين البشر كالأكل والمشي في السوق. يقول تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ ﴾ [الفرقان ٢٠] ومع ذلك يحرص القرآن على أن يؤكد في نفس الوقت تميز النبوة والرسالة ومقامها الرفيع ، بحيث لا يصح التسوية بين النبي وغيره من الناس ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ [النور ٦٣] .

﴿ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات ٣] .

**حادي عشر** : يعرض القرآن لبعض الأمور والأعمال التي صدرت من الأنبياء وكانت موضع عتاب أو لوم من الله سبحانه وتعالى ، ويقف العلماء من مثل هذه الأعمال موقفين متميزين : أحدهما هذا الموقف الذي يرى أن مثل هذه الأعمال تنتهي ألى أن تكون لونا من المخالفة البسيطة أو الذنوب الصغيرة التي لا تقدح في عصمة هؤلاء الأنبياء والرسل ، وبخاصة إذا علمنا أنها لا تتعلق من قريب أو بعيد بمضمون الوحي الذي يجب إبلاغه ؛ أما الموقف الآخر فهو هذا الموقف الذي يرى أن هذه المخالفات مقصودة كوسيلة إيضاح لتعليم الأمة ما يريد الله سبحانه وتعالى لها أن تتعلمه . ويوجد في تراثنا الإسلامي حصيلة جيدة نرى فيها نماذج الأنبياء مصورة في هذا الصدد بما لا يكاد يخرج عن هذين الموقفين .

# محاولة ابن رشد

نسب وسيرة : هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد المولود عام ٥٢٠ هـ وكان والده وجده من علماء الأندلس ،وتوليا منصب قضاء قرطبة طيلة حياتهما ، ومما لا شك فيه أن لآرائهما تأثيرا بالغا على الحفيد من حيث اتجاهه فيما بعد إلى محاولة التوفيق بين العقل والنقل .ومع أن فيلسوفنا عاش في بيئة علمية فإنه لم يقنع بما تعلمه من البيت ، بل التمس الثقافة والمعرفة خارجه ، فدرس الفقه والأصول على أيدي جهابذة الفقه في الأندلس من أمثال بشكوال وابن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز ، ثم قيض له الإتصال بالفيلسوف ابن طفيل وأبي مروان بن زهر ، وأخذ عنهما الفلسفة والطب ونبغ فيهما .

وقد لعبت الأحداث السياسية التي مرت بالأندلس آنذاك دورا خطيرا في تشكيل حياة ابن رشد ، وجمعها بين الإيجاب والسلب ،والبسمة والدمعة ،والرخاء والشدة ، والسعادة والشقاء .

فقد نعم من حكام الأندلس بموفور الرعاية في صدر حياته مما شجعه على القيام بهذه الحركة الفكرية الهائلة ، حيث شرح الفلسفة اليونانية شرحا دقيقا أقرب ما يكون إلى الصحة ، وربما كان ذلك لأول مرة في المحيط الإسلامي ، لأننا نعلم أن هذه الفلسفة لم تسلم من التشويه في المشرق قبل مجيء ابن رشد في الأندلس ، ولعلنا لا ننسى أن الكتاب المنحول لأرسطو بعنوان الربوبية - والذي لم يكن في الواقع إلا فصولا من شرح أحد تلامذة أفلوطين . لا ننسى أن هذا الكتاب كان من أهم أسباب الخطأ والتشويه الذي شاب هذه الفلسفة عند فلاسفة الإسلام .

لقد ظفرت فلسفة أرسطو بالذات بعناية ابن رشد الفائقة ، فخصها بالشرح والإذاعة ، وألف في الرد على علماء الكلام ونقدهم نقدا لاذعا ، ودافع عن الفلسفة

دفاعا مستميتا عسى أن يرد إليها بعض الحياة بعد أن كادت تلفظ أنفاسها الأخيرة على يد الإمام الغزالي .

ثم ما لبث ابن رشسد أن اقتحم ميا ان التوفيق بين العقل والنقل بروح جريئة ، لكنه لم يسلم من أذى الحكام واتهام الفقهاء له بالزندقة لآراء نسبت إليه ولقى إثر ذلك عنتا واضطهادا يندي له جبين كل حر . فقد نفي إلى بلدة يهودية قريبة من قرطبة ، وبلغ الاضطهاد أشده حتى وصل إلى إخراجه من المسجد هو وولده ومنعهما من الصلاة مع الناس .

وأطبقت حلكة الليل على أنفاس الفيلسوف حتى عفا عنه السلطان تحت إلحاف بعد أعيان أشبيلية ، لكنه ما لبث أن توفي بعد عام واحد من العفو عنه ،وكان ذلك عام ٥٩٥ هـ عن خمس وسبعين سنة . ودفن بقرطبة .

**ظروف ومبررات التوفيق :**

يحدثنا التاريخ أن الأندلس قد ساد فيه المذهب المالكي ، وقد درج أهله على عدم التحمس للفلسفة أو التفلسف ؛ ومن ثم سادت المجتمع آنذاك موجة سخط عام على الفلسفة ، وبخاطة بعد الحملة العنيفة التي حملها عليها الإمام الغزالي . وكانت الفكرة الشائعة في الأندلس أن الفلسفة بعيدة كل البعد عن الدين الإسلامي فكرا ومنهجا ، ومن ثم أضحى من يشتغل بها أهلا لأن يرمي بالإلحاد والزندقة .

هذا الموقف المتجهم المتزمت الذي لا يعرف اعتدالا أو إنصافا حمل ابن رشد ـ وهو سليل المجتهدين ـ على أن يدافع عن الفلسفة والتفلسف الصحيحين ، وعلى أن يثبت بالأدلة النقلية والعقلية أنه ليس هناك تعارض أو تناقض أو اختلاف بين الدين والفلسفة ، ومن خلال قيامه بمحاولة التقريب بينهما بعد محو الصورة

المشوهة لهذه الفلسفة في المحيط الإسلامي ، ومحو الفكرة الراسخة في أذهان المسلمين في الأندلس عن الفلسفة آنذاك .

ومما لا شك فيه أن الآراء الفقهية التي كانت تمس جوانب عديدة من الفكر الإنساني ـ هذه الآراء التي ورثها ابن رشد الحفيدعن جده، إلى جانب الفتاوى العديدة التي وصلت إليه ـ كل هذا ساعده وشجعه على القيام بمحاولة التوفيق هذه ، مادامت هذه الفتاوي وتلك الآراء حصيلة إعمال الذهن واستعمال العقل فيما أورده النقل .

لكن ذلك لا يصرفنا عن إدراك الحقيقة، وهي أن محاولة ابن رشد التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفةوالدين، تعتبر بغير شك امتدادا لمحاولة الفلاسفة الذين سبقوه ،وهي وإن اختلفت منهجا وأسلوبا، فإنها لا تختلف غاية ونتيجة ؛ إذ تعتبر هذه المحاولات في مجموعها مفضية إلى حقيقة واحدة اقتنع بها الفلاسفة المسلمون فأرادوا أن يقنعوا بها الآخرين ، وهي أن الفلسفة باعتبار أنها طريق اجتهادي وكسبي، تفضي إلى نفس الحقيقة التي دعا إليها الدين وطريقه وهبى .

## طبيعة وقيمة محاولة ابن رشد :

لعلنا ندرك الطبيعة الخاصة بمحاولة ابن رشد والقيمة الحقيقة لها إذا لاحظنا طبيعة الظروف القاسية التي كان على ابن رشد أن يواجهها قبل الشروع في محاولته تلك . فالفلسفة محرمة ، والفلاسفة مضطهدون، والضربة التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة المسلمين في كتابه « تهافت الفلاسفة » ما يزال أثرها فعالا في ربوع العالم الإسلامي . فكيف يقدم ابن رشد على إثبات اتفاق الدين مع نمط فكري أثبت الغزالي تكفير أهله في مسائل وتبديعهم في مسائل أخرى ؟ .

حقا لقد واجه الكندي من قبله عداء بعض الفئات للفلسفة وطعنهم في

أهلها ، ولكنه لم يواجه تأليفا منظما يهدم أسسها ويثبت كفر أهلها ، فكفاه آنذاك أن يجادل الطاعنين بهذا الأسلوب الماكر الذكي الذي ينتهي إلى أن التفلسف ضروري ، سواء كان لإثبات قيمة الفلسفة ونفعها ، أو لإثبات ضررها وقلة جدواها ، وكأنه يقول لخصومه لا مفر لكم من الفلسفة ، فهي مآخذة بحجزكم ، متعلقة بتلابيبكم لا تستطيعون عنها فكاكا .

أما صاحبنا ـ ابن رشد ـ فقد واجه كتابا مؤلفا تأليفا دقيقا ، يتناول بالنقد التفصيلي آراء فلاسفة المسلمين . ومؤلفه علم جليل من أعلام الأشعرية كلاميا ، ومن أعلام الصوفية روحيا وسلوكيا ، وله مريدوه وتلامذته المنبثون في الآفاق ، ولهم وزنهم الكبير وتأثيرهم البالغ على طبقات غير قليلة من المجتمع ، فكيف السبيل إلى اقتراح ما بثه الكتاب والصحاب من أفكار في عقول الناس ، وكيف ترد إلى الفلسفة مكانتها ، وكيف تبرأ ساحتها .

لقد أدرك ابن رشد أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا بتأليف كتاب يكون في الأقل على نفس المستوى من حيث المنهج والإحكام يفند ما ورد بكتاب الغزالي ولذلك أسمى كتابه « تهافت التهافت » وللباحثين آراء عديدة حول المقصود « بالتهافت » في عنوان الإمام الغزالي « تهافت الفلاسفة » ولن نناقش كل هذه الآراء ، غير أننا لا نقلل من أهمية ملاحظة أن الإمام الغزالي لم يقصد في الواقع إلى هدم الفلسفة بما هي فلسفة ، وإلا لكان عنوان كتابه « تهافت الفلسفة » أنسب لغرضه ، وإنما كان هدفه دحض وإثبات سقوط وتفاهة آراء هؤلاء الفلاسفة المسلمين على وجه مخصوص والفارابي وابن سينا على وجه أخص ـ ولذلك أسمى كتابه « تهافت الفلاسفة » بدلا من « تهافت الفلسفة » .

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد أراد أن يمهد لمحاولته بإعادة الثقة والارتياح

إلى الفلسفة ، بعد إزالة الغبار الذي أثاره في وجهها الإمام الغزالي ومدرسته ؛ وهو تمهيد وتبرير طبيعي يعضده المنهج السليم .

وإلى جانب هذا العمل المتقن الذي كرس ابن رشد له وقتا غير قليل فقد كان على ابن رشد ان يضع المبادىء الأساسية التي يجب أن تحظى بالتسليم والموافقة إذا أريد لمحاولته التوفيق بين النقل والعقل أن يكتب لها النجاح .

ومن هنا يمكننا أن نقول باطمئنان إن معالجة ابن رشد قضية الدين والفلسفة تعتبر معالجة علمية ، بمعنى أنهامعالجة تستند إلى البرهان ؛ فقد حدد غايته تحديدا دقيقا، وبرهن عليها أولا بطريقة إجمالية في كتابه القيم « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وبطريقة تفصيلية في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة » .

وجدير بالذكر أن نلاحظ أن توفيق ابن رشد بين الدين والفلسفة ، لا يعني التوحيد بينهما يجعلهما شيئا واحدا ، فهو لم يغفل عن إدراك استقلال الدين عن الفلسفة وإن كان لا يعني ذلك تناقضهما أو اختلافهما بالضرورة .

لقد رأينا أن الكندي صرح بتفوق الدين على الفلسفة أو الوحي على التفلسف ، لضمان العصمة في الأول دون الثاني ، كما رأينا الفارابي وابن سينا يكادان يسويان بينهما تسوية تامة ، باعتبارهما مصدرين للمعرفة الحقة ،ويكاد يسير في نفس الطريق ـ بتعديلات خاصة ـ الفيلسوف الأندلسي « ابن طفيل » ومن قبله ابن مسرة الذي آثر لفظ « الاعتبار» على لفظ « الفلسفة » .

فإذا مضينا إلى « ابن رشد » وجدناه يستمد من الدين ظهيرا للفلسفة بما يوثق الصلة بينهما ، ومشاركتهما معا في إثراء الحياة الإنسانية ، ويمكن أن نلخص المبادىء الأساسية التي وضعها ابن رشد ركيزة لمحاولته في أربع نقاط هي على التوالي :

١ ـ إيجاب الدين للتفلسف ( التفكير ) .

٢ ـ المعاني في الدين ذات مستويين أحدهما جليٌّ قريب ( ظاهر ) ، والآخر خفيٌّ بعيد ( باطن ) .

٣ ـ هناك قواعد خاصة بتأويل النصوص الدينية ، حتى سائر الطرائق العقلية .

٤ ـ تقدير قيمة العقل وتحديد مدى قدرته وصلته بالدين[1] .

أما بالنسبة للمبدأ الأول القاضي بإيجاب الدين للتفلسف فإنه يستخدم نفس الأسلوب الذي إستخدمه من قبله ابن مسرة في رسالة الإعتبار ، حتى إنه ليتبنى نفس اللفظ الذي أستعمله ابن مسرة . فهو يتساءل في كتابه « فصل المقال . . . » عما إذا كانت الفلسفة والمنطق من الأمور المباحة أو المحظورة أو الواجبة ، ثم يجيب على ذلك بقوله : إن الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات **وإعتبار هذه الموجودات تدل على صانعها من حيث إنها مصنوعة . ولكما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، ثم يقول ابن رشد إن الشرع قد دعا إلى إعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به ، وقد بين هذا في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ وهذا نص صريح على وجوب إستعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا . ثم يقول عن الفلاسفة « فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ، فننظر فيها قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه**[2] .

ويصم ابن رشد دعاة المنع من النظر الفلسفي بغاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وينقد حجة « جبهة الرفض للفلسفة » القائلة بأن الفلسفة تؤدي حتما

---

(١) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٩٠ .

(٢) انظر مناهج الأدلة .

يصاحبها إلى الكفر والغواية فيقول :إنه إذا وقع لباحث فيها غواية أو زلل، فإن ذلك لا يرجع إلى طبيعة الفلسفة من حيث الذات ، وإنما قد يكون ذلك لنقص في نظرة الناظر، أو سوء ترتيب نظره في القضايا الفلسفية . وقد يكون ذلك من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، فالخطأ والزلل قد يأتي بالعرض ولا يأتي لذات الفلسفة . ويوضح ابن رشد ذلك بالمثال الذي يستمده من السنة النبوية في مسألة الرجل الذي أمره صلوات الله عليه بأن يسقي أخاه العسل لإسهال كان به[1] .

**ويؤكد ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها . وليس هذا الاعتبار أكثر من استنباط المجهول من المعلوم وإستخراجه منه ، وهذا هو القياس العقلي أو البرهاني الذي حث عليه الشرع في معرفة الله تعالى وسائر مصنوعاته .**

**ويناظر ابن رشد بين الفقيه والفيلسوف** من حيث ضرورة معرفة كل منهما بأنواع الأقيسة التي يحتاج إليها، وينتهي إلى تقرير ما يريد من جعل الاشتغال بالمنطق وأقيسته واجبا من الواجبات الشرعية ، وليس كما يزعم الآخرون أمرا محرما[2] . وهو يضيق صدرا بهؤلاء الذين يزعمون أن الاشتغال بالمنطق والفلسفة بدعة لم يكن

---

(١) تشير القصة إلى أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعد ما أشار على أحدهم بأن يسقي أخاه قدرا من العسل لما ألم به من مشاء ، جاء الرجل إلى الرسول ﷺ وشكا إليه تزايد الإسهال بعد شرب العسل فقال ﷺ « صدق الله وكذب بطن أخيك » لأن في طبيعة العسل الشفاء ، والضرر الذي حدث منه كان عارضا ، ويريد ابن رشد بذلك أن يبين أن ما قد يحدث من ضرر أو انحراف نتيجة التفلسف أمر عارض لظروف طارئة، وليس أمرا حتما متعلقا بطبيعة التفلسف . للاستزاده في هذه النقطة انظر كتابنا « دراسات فلسفية وأخلاقية ـ مبحث ، الدين والفلسفة » (ط مكتبة دار العلوم ١٩٧٦ ) .

(٢) احتدم الجدل حول هذه المسألة ، وتفرق العلماء ، فمنهم من قطع بالتحريم، ومنهم من قطع بوجوب التعلم ، ومنهم من جوزه في السعة ، ويبدو أن الخلاف لم يكن على مجرد استخدام الأساس العقلي والبرهان المدقق بقدر ما كان على لون معين من ألوان المنطق وهو المنطق الأرسطي . والواقع أن =

لها وجود في الصدر الأول من الإسلام ، ويدحض ذلك بقوله : إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه أمر جد بعدالصدر الأول؛وليس يرى مع ذلك أنه بدعة ، فلم لا يكون كذلك النظر في القياس العقلي أو المنطقي ؟

وأما فيما يتعلق بالمبدأ الثاني الذي يشير إلى ازدواج النظرة إلى النصوص القرآنية على مستويين : قريب جليّ ، وبعيد خفيّ لا يدرك إلا بالتأويل ، ولكل مستوى أهله ، فالظاهر الواضح سبيل العامة وأشباههم ،والباطن الخفي له الخاصة المؤهلون من ذوي البرهان والنظر .

ومما يذكر أن فكرة اشتمال الآيات القرآنية على ظاهر وباطن بصرف النظر عن أحقيتها وإمكانية تطبيقها على أي نص ـ قد وصلت إلينا في صورة حديث نبوي متنه وسنده يختلف اختلافا واسعا وبخاصة في دائرة التصوف الإسلامي ، ومن خلاله أمكن للصوفية أن يكون لهم جولة خاصة في التفسير تميزت بالتعمق والغوص في أغوار النصوص[1] .

غير أننا يجب أن نلاحظ أن ابن رشد إنما يحصر التنوع في النطاق العقلي المحض ـ أي المستند إلى قواعد المنطق الصارمة ، ونظنه لا يقصد المنهج الصوفي

---

= الهجوم والذم شمل المنطق وعلم الكلام نفسه ، وألفت الكتب في ذمهما ابتداء من نهاية القرن الرابع الهجري ، ثم ألف الغزالي تهافت الفلاسفة ليدحض النظام الفلسفي اليوناني الذي تبناه فلاسفة مسلمون ، لكنه لم يهاجم المنطق وإنما هاجم علم الكلام . ثم جاء ابن تيمية فهاجم الجميع ( الفلسفة والمنطق وعلم الكلام ) وألفت كتباً خاصة بدحض المنطق اليوناني وتأييد المنهج القرآني وجعل هذا في مقابل ذاك ، وألف السيوطي صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام . ويمكن أن يقال إنها كانت حركة إثراءللفكر الإسلامي ؛ إذ برز المسلمون في منطقهم الخاص الذي هداهم إلى مناهج بحث أصيلة ،وسبقوابذلك منطلقات المنطق الحديث في أوروبا .وقد أشرفنا على رسائل دكتوراه جامعية توضح منهج الاستقراء والمنهج الرياضي في الفكر الإسلامي .

(١) انظر كتابنا « من التراث الصوفي » ج١ مبحث التفسير الصوفي ، وكتابنا « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا » .

الاستبطاني ، وذلك بدليل أنه يذكر اختلاف عقول الناس ومداركهم ، ويصفهم في طوائف ثلاث : الخطابيون والجدليون والبرهانيون . أما الطائفة الأولى فهي طائفة العامة الذين يقنعون بالأدلة الخطابية ، وأما الجدليون فهم علماء الكلام الذين يستخدمون الأدلة الجدلية ويقنعون بها ، وهم في ذلك أحسن حالا من العامة ، لكنهم بلا شك أقل مرتبة من الفلاسفة في نظر ابن رشد ، وذلك لأن الفلاسفة لا يقنعهم إلا الأدلة البرهانية اليقينية ,

والطريف أن ابن رشد يلفت نظرنا إلى أن هذا التصنيف الثلاثي لطوائف الناس مستمد من قول الله عز وجل ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] فالحكمة تقابل الفلسفة أو البرهان ، والموعظة تناظر الأدلة الخطابية وأخيرا يأتي الجدل . وقد يلاحظ هنا أن الآية الكريمة لم تهدف إلى ترتيب هذه الجوانب تصاعديا أو تنازليا كما يقضي بذلك رأي ابن رشد .

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد ينتهي إلى أن ذوي الاقتناع الخطابي والجدلي عليهم أن يقبلوا النصوص الشرعية على ظاهرها ، وليس لهم أن يؤولوا ما ورد فيها من رموز أو غوامض . إن التأويل من شأن البرهانيين وحدهم ؛ إذ هم أقدر ممن سواهم على الفهم وعلى إدراك الأبعاد الخفية لمثل هذه النصوص .

وتلعب فكرة « العامة والخاصة » لدى ابن رشد دورا رئيسييا في تشكيل نظريته العامة في التوفيق بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل ، إذ للخاصة وحدهم حق التأويل ،وهم بحكم طبيعتهم برهانيون أي فلاسفة ، ومعنى ذلك أننا محتاجون للفلسفة وللفلاسفة للقيام بهذا الدور الذي لا ينهض للقيام به سواهم ، وهو دور التأويل ؛ ومن هنا نبعت عناية ابن رشد بقضية التأويل .

---

(١) النحل / ١٢٥

حقا إن هذه القضية شغلت طوائف الفلاسفة والصوفية وعلماء الكلام ، بل والفقهاء على السواء ، وحاول كل فريق أن يقنن للتأويل ، وأن يذكر القواعد التي يجب توافرها لقبوله .

ومن أبرز من تعرض لقضية التأويل من الفلاسفة الفارابي وابن سينا وابن مسرة وابن طفيل ، ومن الصوفية الحكيم الترمذي والتستري والسلمي وابن عربي وعبد الكريم الجيلي والنفري. ومن علماء الكلام النظام والعلاف والقاضي عبد الجبار والغزالي وابن تيمية . ويتضمن كتاب ابن رشد « مناهج الأدلة في عقائد الملة » رأيه الواضح في قانون تأويل النصوص الشرعية ، ويُصَنِّف ابن رشد المعاني من حيث هذا القانون في خمسة أصناف .

**الصنف الأول** : ما لا يجوز تأويله مطلقا لكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة وفي نفس الأمر .

**والصنف الثاني** : ما لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم ، وذلك حينما يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا ، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة ، ولكن لا يعلم أنه مثال ،ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يقوى عليها إلا الخاصة .

**والصنف الثالث** : ما لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع ؛ وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثالا ورمزا لمعنى خفي ، لكن يسهل معرفة كونه مثالا أو رمزا . فليس لأحد عندئذ أن يأخذ بالظاهر .

**والصنف الرابع** : ما يؤوله العلماء لأنفسهم خاصة ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثالا ويعرف أنه مثال ،لكن قد يعرف بعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ـ لماذا كان هو نفسه مثالا . ويورد ابن رشد مثالا لذلك في قوله صلوات الله عليه : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » .

**والصنف الخامس** : ما قد يكون الأولى فيه عدم التأويل بالنسبة لغير العلماء وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي ، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب حكمة اختياره بذاته مثالا[1] .

وينبغي أن ننبه هنا إلى أن ابن رشد يرى أن تكون قواعد التأويل مقصورة على التداول بين الفلاسفة الذين تنطبق عليهم صفة الراسخين في العلم ، وهم الخاصة الذين لا ينبغي لهم أن يشيعوا بين العامة تأويلاتهم أو آراءهم لئلا يفتنوهم عن دينهم . فالإفضاء بمثل هذه الآراء للعامة إضرار بهم ، وإهمال لرعاية حالتهم ومستواهم العقلي . فإذا « صرح بشيء من هذه التأويلات ، لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر »[2] .

من أجل ذلك يشن ابن رشد حملته العنيفة على علماء الكلام عامة ، وعلى الإمام الغزالي خاصة لوقوعهم في هذا الخطأ الفادح، وهو نشر قواعد التأويل وإذاعتها في مؤلفاتهم حتى أحدثت هذه الفرقة والبلبلة التي لم تقف عند حد . « حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية . وإن كانت أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق »[3] .

وربما أدرك ابن رشد أنه وقع أيضا في نفس الخطأ حيث أذاع قواعد التأويل

---

(١) انظر مناهج الأدلة ص ٢٤٦ .

(٢) انظر فصل المقال ص ٥٢ .

(٣)، فصل المقال ص ٥٥ .

وضرب لها الأمثلة وطبق آراءه في العديد من المسائل الدينية والفلسفية ، لكنه يعتذر لذلك ، مبررا أنه أراد بيان الحقائق من جهة ، ودفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى ، فهو - كما يزعم - يريد أن يصلح ما أفسده المتكلمون من التصريح بآراء مفسدة تلقاها الناس عن التأويل .

ونعتقد أن هذا القدر الذي عرضناه عن مبدأ التأويل عند ابن رشد يكفي لإيضاح أهمية هذا المبدأ في تحقيق هدف التوفيق بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين ، وهو ما كرس له ابن رشد جهدا خالصا لايعروه ملال أو كلل .

وتكتمل الصورة لدينا إذا عرجنا على المبدأ الأخير الذي يشير إلى منزلة العقل من الوحي ومدى قدرة النظر العقلي على الإيصال إلى إدراك الحقائق إدراكا يقينيا . وذلك بعرض بعض البحوث في الباب التالي .



# الباب الثالث

# بعض البحوث

أولاً: دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق

ثانياً: توظيف الفكر الاسلامي في الحياة المعاصرة

ثالثاً: القيم الحضارية والجمالية في التراث الاسلامي

# أولاً: دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق

يرسي المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في مستهل تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية قاعدة نفيسة يجب أن يحرص عليها كل باحث جاد في أي فرع من فروع الدراسة أو المعرفة . وتتلخص هذه القاعدة في ضرورة الإلمام بجهود وآراء الرواد والسابقين[١] في هذه الدراسة قبل الإفضاء بما يقدمه الباحث أو يعرضه الدارس . وتطبيق هذه القاعدة يخدم عرضين أساسيين : أولهما التعريف بالأبعاد التي انتهت إليها الدراسة في هذا الميدان أو ذاك ، وثانيهما إتاحة الفرصة للنقاد وللاحقين من الدارسين لتكوين حكم سليم في تقدير الإنجاز أو الإضافة التي حققها الباحث بالفعل .

ووفاء لهذه القاعدة فقد عرض الشيخ لجهود من تناولوا الفلسفة الإسلامية تاريخا وتقويما سواء أكانوا مستشرقين ممن عنوا بتأريخ الفلسفة بوجه عام أو بتاريخ الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص ـ أو كانوا من المؤلفين الإسلاميين على تنوع مجالات تخصصهم[٢] . ولذا نجد بدء الشيخ باستعراض مقالات الغربيين منذ

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الفصل الأول (ط ١٣٦٢ هـ ـ ١٩٤٤ القاهرة) .

(٢) لقد أشار باحثون جادون من العرب ، ومنهم أستاذنا الدكتور توفيق الطويل إلى مسئولية ابن خلدون عن الحملة الظالمة التي شنها المستشرقون على الفكر العربي مسايرة لرأيه الذي قدمه في مقدمته وأكده في مواضع أخرى ، هذا الرأي الذي ينسب كل جهد علمي شرعي أو عقلي إلى العجم دون العرب ، الذين وصفهم في بعض أقواله بأنهم إذا تغلبوا على أوطان سارع إليها الفساد أنظر د. توفيق الطويل / العرب والعلم ٢٠/٠٠٠٠ يوما وما بعدها ( دار النهضة العربية ١٩٦٨) .

صدر القرن التاسع عشر ، باعتباره ممثلا لاستقرار معالم النهضة الأوروبية الحديثة حتى عصر المؤلف ـ أي منتصف القرن العشرين .

أما بالنسبة لآراء أهل هذا القرن من المستشرقين فقد خص الشيخ أهمها بالعناية من حيث العرض والتحليل ثم التعقيب والنقد المدعم بالنصوص الموثقة ، أو بالاستنباط العقلي المتزن . ولعلنا نذكر على سبيل المثال لا الحصر ملاحظاته الدقيقة النفاذة على آراء « تنمان » Tennemann التي عرضها عرضا أمينا مقتبسا من مصادرها الأصلية . ويعكس الشيخ في هذه الملاحظات خصائص المفكر اللماح الذي يسرع ذهنه إلى لب الأمر وجوهر الموضوع وخلاصة الحكم في غير عناء ، والذي يتمتع إلى جانب ذلك بالهدوء والاتزان وعدم التعصب .

## دراسة تنمان ونقد الشيخ لها

لقد أوجز الشيخ ما يلاحظه على دراسة تنمان[1] كما تنطق نصوصه فيما يلي :

**أولا** : أنه ـ أي تنمان ـ ينسب الفلسفة الإسلامية إلى الشعب العربي .

**ثانيا** : أنه يعتبرها شاملة لما يسمى فلسفة على الحقيقة ، مع ما اتصل بها عرضا في بعض الأطوار من منازع الإشراقيين ، كما أنها شاملة أيضا لمذاهب المتكلمين .

---

(١) معتمدا في ذلك على ترجمة الفيلسوف الفرنسي كوزان لكتاب تنمان :

Manuel de L'histoire de la Philosophkc par tennemanne

الذي نشر لأول مرة بالألمانية ١٨١٢ م ، أما ترجمة كوزان فقد تمت عام ١٨٢٩ م . وقد اعتبر الشيخ مصطفى عبد الرازق تنمان الخليفة الحر لبروكر J.J. Brucker في تمثيل رأي مؤرخي الفلسفة في الفلسفة الإسلامية .

**ثالثا** : أنه يصف هذه الفلسفة بأنها مجرد شرح مضعف ومشوه لمذهب أرسطو ، كما أنها محاولة لتطبيق هذا المذهب على قواعد الدين العربي .

**رابعا** : أنه يجعل من المعوقات التي عاقت العرب عن الفلسفة ما هو راجع إلى أسباب دينية كطبيعة الدين أو القرآن أو حزب الأغلبية وهو أهل السنة ، ومنها ما هو راجع إلى أسباب قومية أو عنصرية كطبيعة استعداد العرب للتأثر بالأوهام وخضوع عقولهم لسلطان أرسطو .

**خامسا** : يعترف تنمان بأن مؤلفات الفلاسفة العرب لم تدرس حق دراستها[1] .

ومن الأهمية بمكان أن نحتفظ بهذه الملاحظات التي أضحت فيها بعد قضايا ومسائل ومشكلات يحتدم حولها الخلاف وتتصارع عليها الآراء ، وقد أفلح الشيخ في جعلها أرضا مشتركة تشكل ساحة المعركة بين المستشرقين أنفسهم ، على حين يقف الشيخ واصفا محللا وشارحا ومعللا ليتم له في النهاية تكوين الحكم المتزن الهادىء الموضوعي الذي تعودناه منه .

وإذا كان الشيخ قد عرض لآراء تنمان فإنه تعرض أيضا لآراء غيره من مستشرقي القرن التاسع عشر بنفس الروح الهادئة الواعية التي تريد حقيقة أن تصل

---

(١) انظر تمهيد ٧/٠٠ ، ٨ . ولا يغفل الشيخ التنبه إلى روح العصر الدينية عند مؤلفي القرن التاسع عشر وهو يضعها بهذه العبارة المهذبة ، ويعرض لآراء كوزان V. Cousin ، وقد كشف الشيخ في تعليقاته على نشأة علم مقارنة اللغات عن سر الإعجاب الأوروبي بدراسة الفيدا ، ثم بتأييد العلاقة بين العقلية الأندو أوروبية وأوروبا . وقد أضيف هنا إلى أن هذا يفسر إعجاب باحثي الغرب بالبوذية وزعمهم أنها الديانة العقلية التي لا تحتاج إلى ولي ولا إلى ألوهية أو نبوة . أنظر في E. Conze في كتابه : Budhism, its essence and development نشرة B.Cassiere Oxford 1959) .

إلى الصواب . لقد عرض لكوزان ثم خص آراء « مونك » و « رينان »[1] بمزيد عناية لما كان لآرائهما من سطوة على الفكر في عصرهما وبخاصة الأخير الذي اكتسب شهرة مطبقة نتيجة لكثرة أسفاره للشرق وإلمامه بكثير من اللغات وتاريخ الديانات . ومع أن « رينان » لم يكن المبتكر لفكرة التمييز بين السامية العلمية ، ومن حيث ارتباط الدراسات اللغوية في عصره بفكرة الأجناس مما كان يكسب آراءه جلالا علميا لا يجاريه فيه إلا القليل .

لذلك نرى الشيخ يسلط الضوء على مؤلف « رينان » الذي أصر فيه على تأكيد « دونية الجنس السامي بالنسبة للجنس الآري وهو تاريخ اللغات السامية Hkstoire générale et systeme compair des langues. كما يوجه الأنظار إلى كتابه « ابن رشد والرشدية » averroçs et L'Averroisme ويقتبس معه نصوصا مختلفة إذا ضمت إلى بعضها نطقت بتناقض مؤلفها وتهافت آرائه مما يتيح للشيخ في النهاية أن يقول :

« ويستخلص من أقوال رينان المختلفة بعد تجريدها من زينة البلاغة ، وخيال الشعر ، ووثبات الحماسة والهوى والتناقض : أن هناك فلسفة عربية هي تعريف للفلسفة اليونانية ، وهناك فلسفة إسلامية هي علم الكلام ، ويصرح رينان في كتبه بأن في هذه الفلسفة الإسلامية موضعا للطرافة »[2] ثم يقول :

« وجمل القول ، أن « رينان » ـ **الذي هو خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعا** ، كان فيما يتعلق بالفلسفة **شديد الشكيمة على ما سماه « فلسفة عربية »** ، لكنه **ألين جانبا لما دعاه « فلسفة إسلامية »**.

---

(١) S. Munk; E. Renan

(٢) أنظر تمهيد ١٢/٠٠ .

ونلحظ في هذين النصين اللذين اقتبسناهما من كتاب الشيخ أنه استطاع بحق أن ينصف « رينان » وأن يعلن في الوقت نفسه العقبات الحقيقية التي تحول دون رينان والحقيقة ، ومفتاح هذه العقبات يتمثل في الخصومة والمعاداة المسبقة للسامية وللإسلام .

ولكن براعة الشيخ لا تقف عند حد هذا التعقيب بل تتبعه بنقد معاصري « رينان » من الفرنسيين أنفسهم له مع الدقة والأمانة في عرض هذا النقد الذي يتلخص فيوصف آراء« رينان » ومن شايعه بالحيف في الحكم على الفلسفة عند العرب ، وهذا الحيف وليد سوء التحديد للفلسفة من جهة ، والجهل بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لأرسطو من جهة أخرى[1] .

## تلخيص آراء المعاصرين في الفلسفة الإسلامية

ويلخص الشيخ بعد تناول آراء كثير من معاصري « مونك » ورينان إلى أن هذه القضايا أو الملاحظات الخمس التي أشرنا إليها سابقا ظلت مجال أخذ ورد في مطلع القرن التاسع عشر ولكنها ما لبثت أن تهاوت ولم تعد لدى العقلاء والباحثين الجادين مسلمة ،ما عدا قضية واحدة **لعلها ما تزال ( وربما لن تزال ) غير مكذبة وهي : أن مصنفات الفلاسفة الإسلاميين لما تدرس حق دراستها**[2] .

---

(١) نفس المرجع / ١٣ وما بعدها .

(٢) لقد كان لأمثال هذه الإشارات الدالة الفصل فيما وصل إليه الحال الآن بأنه لم يعد هناك مبرر لتلمس مصدر أجنبي لكل فكرة أو مسألة أو قضية من قضايا الفكر الإسلامي إذ أن الفروض التي وضعت لمصادر هذا الفكر في القرن الماضي لبثت أن ألغي بعضها البعض الآخر وإنتهت إلى التناقض التام وإلى هذه النتيجة التي لا يقرها عاقل وهي أن حصاد هذا الفكر إذا أعيد إلى مصادره لم يعد للعرب ولا للمسلمين ما يصح أن ينسب إليهم وكأن لم يقم دين إزدهرت حوله حضارة وتقدم في مناخه وفكره .=

ومعنى ذلك لكل لبيب أن إصدار الأحكام العامة على حصيلة الفكر الإسلامي ما يزال سابقا لأوانه ، ومن ثم فلا ينبغي أن تؤخذ آراء المستشرقين بهذا الصدد مأخذ التسليم والاستيثاق .

على أن إنصاف الشيخ لدارسي الفلسفة الإسلامية من الغربيين لم يقتصر على مجرد عرض آرائهم وإلحاقها بالتعليق الهادىء المتزن ، وإنما شمل أيضا تصنيف هؤلاء الدارسين من حيث منهج الدراسة الذي توخوه ، ومن حيث النزعة الأصلية التي كانوا يصدرون عنها في هذه الدراسة .

لقد أوضح جانب هؤلاء الذين وضعوا الحدود والفواصل بين الجنسين السامي والآري ، وهؤلاء الذين لم يدخلوا في حسابهم مشكلة السامية والآرية . ومن الآولين مونك ورينان واشتروس D. Strauss وجوتيه Léon Gauthier ولابي Lapie ومن الآخرين هورتن الذي عبر عن وجهة نظر هذا الفريق في الفصل الذي عقده للفلسفة في دائرة المعارف الإسلامية[1] .

وإذا كان الشيخ قد أدرك تناقض أقوال بعض هؤلاء الدارسين في العديد من المؤلفات، فإن أعجب من هذا أن تلاحظ التناقض الذي يحمله النص الواحد للدارس الواحد . وذلك يتجلى بحق فيما يذكر فون كريمر عن النشاط العلمي عند المسلمين ، وفيما يذكره مكدونالد في حكمه على الفكر العربي الإسلامي .

أما الأنول فيذكر أن أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو جليا في المعرفة التجريبية « فإنهم كانوا يبدون نشاطا واجتهادا عجيبين حين يلاحظون

---

= انظر M. Iqbal, The development of metaphysics in persia (London 1908) Revonstruction of Islamic Though; M.K. Gaafar, The Sufi Doctrine of sahl al-Tustari) ph. D. dissertation, Conbridge 1965).

(١) انظر تمهيد ٢٣/٠٠٠ وما بعدها .

ويمحصون . . . وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة وبصفتهم مفكرين مبدعين فإنهم قد أتوا بأعمال رائعة في حقلي الرياضيات والفلك . . . ولكن من جهة ثانية نجد أنهم في حقل المعرفة النظرية والتفكيرالتجريدي ،لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة الارسطااليسية والأفلاطونية . وعندما كانوا يحاولون الخروج من إطار الفلسفة الإغريقية ، كان الخيال الشارد يؤدي بهم إلى خيالات وأوهام ، وأخيرا إلى نوع من الغيبية التي لا شكل لها[1] .

ولا يخفى ما في هذا النص من أفكار متناقضة : فهو في قسم منه يصف العرب المسلمين بدقة الملاحظة وإبداع الفكر وإنتاج الروائع في الرياضيات والفلك ـ على ما فيهما من تجريد ـ وهو في قسم آخر يصفهم بالتقليد والجمود وعدم القدرة على مجاوزة المأثور من الفكر اليوناني .

ونحن نعلم بالإضافة إلى هذا أن « كريمر »[1] من هؤلاء الذين يرون أن العرب ربطوا دائما بين المعرفة والنفع ، أي أن الحافز العملي كان يثير حماس مفكري الإسلام وكان سبيل التقدم . فهل يريد بذلك أن يقول مثلا إن العرب قد سبقوا « البرجماتيين » . في أوروبا وأمريكا إلى قياس المعرفة بنتائجها العملية النافعة ؟ أو هو يريد أن يقول : إن المغريات الحسية والمادية هي التي دفعت العقلية العربية إلى تحصيل المعرفة ، وإن لم يكن هناك ميل أو رغبة أو استعداد لها ؟ وعلى الاحتمالين فإن ذلك لا يغض من قيمة المعرفة ذاتها ، ولا من قيمة العقلية التي حصلتها .

---

(١) قارن د. توفيق الطويل/ العرب والعلم . مبحث علم العرب وفلسفتهم في حملة خصومهم ص ٢٠ وما بعدها تباعا ، قارن أيضا د. كمال جعفر/ من قضايا الفكر الإسلامي / مبحث الفكر الإسلامي والمستشرقون وأصول نزعتهم ص ١١ ـ ٢٣ .

(٢) أنظر فرنتز روزنتال/ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي / ١٦ وما بعدها . وبالمثل وفات ميلر A. Miller في Der islam in Morgen-U.nd Abendland (Berlin, 1825—7) 1,71.

أما مكدونالد Macdonald فيتناقض حقيقة حين يقول : في حكمه على الفكر العربي الإسلامي« مما لا شك فيه أننا نجد هنا أسرارا من أسرار ذلك النقص الفاضح في الفكر الإسلامي ، نعم هناك شواذ لهـذه القاعدة ، واعية أو غير واعية . ولكن الاتجاه العام في استغلال القوة والتأثير قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر . **فإن الغاية يجب أن تكون عند المسلم محددة واضحة المعالم قبل الشروع في أي بحث . . . . أما البحث الذي لا يعلم صاحبه إلى أين يسؤدي به ، ولا النتائج التي قد يسفر عنها ، ولا يأبه سلفا بها فمحرم في الإسلام** »[1] .

ومناط التناقض في هذا النص أن المؤلف يعتبر من الفساد الفكري أن تكون الغاية من البحث محددة واضحة المعالم قبل الشروع فيه « فهل تحديد الغاية من البحث والارتباط بها يعتبر عيبا في البحث العلمي ، أو يعتبر وفاء بالدقة المنهجية التي تفرضها طبيعة هذا البحث ؟ وهل يوجد عالم وهو لا يعرف ماذا يعمل أو إلى ماذا يهدف ؟

لقد مدح المؤلف الإسلام من حيث أراد ذمه بقوله : **إن البحث الذي لا يعلم مساره ، ولا يدري فيه أي سبيل أو يؤمل فيه الوصول إلى نتائج ، محرم في الإسلام** - ( مع أن لنا نحن هنا بعض التحفظات ) .

إذ أن مفهوم هذه العبارة **أن الإسلام يحرم العبث وتبديد الوقت والطاقة فيما لا طائل تحته ، فهل ذلك مما يوجب المذمة والملام ؟**

وتتجلى قمة التناقض فيما يعزوه بعض المستشرقين إلى الإسلام وعقيدة الإله والقدر فيه ،من تجميد للفكر وحجر للحرية ودعوة إلى الهمود والخمود ، إذ أنهم يعرضون التصور الإسلامي للألوهية مشوها حيث يقتصرون في هذا العرض على

---

(١) أنظر Mackdonald, The Religious attitude and Life in Islam (Chicage 1909). p. 121-3

جانب القهر والجلال والجبروت ، ويغفلون جانب اللطف والرحمة والعلم والرعاية والتدبير والمحبة . مع أن الجانبين معروضان باتساق واتزان فيما يتضمنه القرآن الكريم من صفات الله جل جلاله ، مع أن الفكرة الصحيحة للقدر لم تحل بين المسلمين وبين النهوض وصنع وتطوير الحضارة .

ولكن الشيخ مصطفى ـ رغم إدراكه صحة كل هذه الحقائق، آثر أن يظل وفيا للروح الإسلامية في إفساح المجال ورحابة الصدر لاستقبال وشرح الآراء من وجهة نظر قائليها ، والأناة والتؤدة والهوادة والإقناع المتدرج بصحة أو فساد هذه الآراء ، وسنرى أنه يتوج ذلك كله بتلخيص مركز ومنصف لموقف الغرب من الفلسفة الإسلامية بعد أن عرض على القاريء ما يشهد بسعة الاطلاع ودقة الفهم والاستيعاب ، ومما يمنح دارس الفلسفة الإسلامية آفاقا عريضة ينفتح منها على الأبعاد التي يمكن أن تؤدي إليها مجالات هذه الفلسفة لدى الآخرين . فقد فجر النقاش حول هذه الفلسفة بأنها عربية أو إسلامية ، واستنفر الأدلة على كليهما بين فلاسفة كثيرين في الغرب والشرق ، وانتهى بعد الموازنة والتحليل والتعليل إلى ما يطمئن إليه ، والتمس بعد ذلك ـ وإن شئت قلت رغم ذلك ـ التأييد لما ذهب إليه بما توثق من نصوص المتخصصين على وجه الدقة والتحديد[1] .

**لقد كان تلخيص موقف الغرب من الفلسفة الإسلامية كما عرضه في تركيز الشيخ الراحل بمثابة الترمومتر الدقيق والرسم البياني الواضح والخريطة الفكرية المضبوطة لما آل إليه الحال في عصره بالنسبة لدراسة الغرب لهذه الفلسفة . لكأنه لقطعة تصويرية سجلت عيون نتاج الدراسة في لحظات ، وإن يكن تجميع قسماتها قد تم في سنوات ، وهذا من أهم خصائص العقلية النفاذة .**

---

(١) انظر تمهيد/ ١٦ وما بعدها تباعا .

## نقطة الانطلاق الحقيقية لمنهج الشيخ

أدرك الشيخ أنه في القرن العشرين قد تلاشى القول بكون الفلسفة الإسلامية تشويها لمذهب أرسطوا ، ودأ التسليم بأن لها كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطوا ومذاهب مدرسته ، كما أدرك أيضا تلاشي القول بكون الإسلام وكتابه الكريم عقبة في سبيل الفكر أو سجنا لحرية العقل ، أو وشوكه على التلاشي . وهذا احتراس واستدرا دقيق من الشيخ لأنه ما نزال نجد بين الحين والآخر إحياء لمثل هذا القول أو ذاك(١) .

ومما أدركه الشيخ بحق شمول لفظ فلسفة عربية وإسلامية لما يسمى فلسفة أو حكمة ، ولمباحث علم الكلام ، ثم اشتداد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة ، وبخاصة في العهد الأخير الذي عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف .

وهذه النقطة على جانب كبير من الأهمية ؛ لأنها تمثل في الواقع نقطة انطلاق حقيقية للمنهج الفريد الذي وضعه الشيخ لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وهي على جانب كبير من الأهمية أيضا ، لأنها تمس حقيقة الميادين التي يجب أن تشملها الفلسفة الإسلامية ، ثم هي أخطر من ذلك ؛ لأنها توجه الأنظار إلى ضرورة

(١) كما يتجلى في بعض الدراسات الاستشراقية الحديثة رغم ظهور كثير من عيون التراث الإسلامي الذي كان يجب أن يصحح وجهة نظر هؤلاء ، ورغم تتابع الدراسات الخاصة بتلمس المصادر الأصلية للفلسفة اليونانية ذاتها ، ولعل من أمثلتها في العصر الحاضر ما قام به كورنفورد في مؤلفه من الدين إلى الفلسفة From Religion to Philisophy F¾ Cornford, وقد فتح مثل هذا النوع من الدراسة الباب إلـى تتبـع الديانـات المصرية والهندية والفارسية .ولعل أحدث ما يجب التنويه به في هذا الصدد ما يقوم به بعض الباحثين من الأساتذة السويد من دراسة للروافد المصرية في التراث الإغريقي مستخدمين في ذلك معرفتهم الواسعة بالمصريات Egyptclogy وإلمامهم الشامل بمقارنة الأديان وقد كان لي حظ اللقاء والنقاش وتبادل المعلومات مع وفد من هؤلاء أثناء زيارتهم القريبة لجامعة القاهرة . ولمست بنفسي مدى اهتمامهم بهذا اللون من الدراسة في روح من والإنصاف والاعتدال .

استيعاب هذه الميادين قبل إصدار الحكم على الفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامي ، وهي في النهاية تمكننا من تفسير بعض أسباب الخطأ في أحكام بعض المستشرقين ممن لم تكن لهم نزعات عدائية أو تعصبية .

أما أنها نقطة انطلاق حقيقية لمنهج الشيخ ، فلأن **ملاحظة الشيخ اتجاه بعض المستشرقين إلى اعتبار « علم الكلام » ممثلا للفلسفة الإسلامية** الخالصة لأنه يدور حول العقيدة ذاتها وما يستتبعها ، **ثم ملاحظته إدراج بعض المستشرقين للتصوف ضمن النطاق الفلسفي** ـ هاتان الملاحظتان جعلتا من الطبيعي أن يفكر الباحث في فرع عقلي آخر أنتجه المسلمون وكان الجدل بين المستشرقين من جانب ، والجدل الذي دار بين المسلمين من جانب آخر حول أصول التشريع والفقه والرأي وما يتصل بذلك مشجعا أكيدا للشيخ في إعلانه ضرورة ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة أو ميادينها[١] .

نعم إن الشيخ حين أبدى هذا الرأي أراد أن يدعمه بأدلة عقلية موجزة ، مشفوعة بأدلة نصية أو نقلية موثقة على سبيل الإيجاز أولا ،ثم على سبيل التفصيل المحلل أخيرا . ومن الأدلة الأولى ما يلاحظه من أن مباحث علم أصول الفقه أو أصول الأحكام تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد أو علم الكلام . وقد لا نعدم في بعض المصادر القديمة لفظ الأصول الشامل لأصول الفقه والعقيدة أي الشامل للعلمين أصول الفقه وعلم الكلام . وقد نضيف هنا بالمناسبة أن هناك من المؤرخين من كان يطلق الأصول لتتضمن أصول الفقه مع التصوف باعتبارهما ينتميان إلى الأصول .

---

(١) ولعل ما حققه أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور بنفس الروح السمح الهادىء المتزن عن دراسة بالفرنسية أولا في L'éscole Muslim La place d'al-Farabi dons وبالعربية في كتابه « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » يعتبر من أخلص وأدق المناهج الدراسية في هذا السبيل وبخاصة في الجزء الثاني من الكتاب الذي يمثل ثراء وعمقا وإيحاء يشحذ همم طلاب الفلسفة الإسلامية في ميدانها الرحب الكبير .

# ميادين الفكر الفلسفي

ونرى أن نقف مليا عند هذه القضية وهي قضية ما يجب أن تشمله الفلسفة الإسلامية أو الفكر الفلسفي الإسلامي .فمما لا جدال فيه أن حقيقة الطابع الموسوعي والشمولي للبحث في الفلسفة الإسلامية يفرض على الباحث نشدان الحصول على تصور كامل للتفكير الفلسفي في الإسلام ،وذلك لا يتأتى إلا بتلمس ذلك وتحديد معالمه في ميادين أربعة متميزة .

الميدان الأول علم الكلام أو البحوث الكلامية التي تبودلت بين الفرق الإسلامية، باعتبارهذا العلم باكورة من بواكير العقلية الإسلامية تحت ضغط الظروف المختلفة التي اكتنفت نشأته وأذكت ناره. وفي هذا العلم لا نعدم وجود نظريات وآراء لا يعوزها العمق الفلسفي وإن تكن قد أفادت في مراحلها المتأخرة من خارج المحيط الإسلامي(١) .

والميدان الثاني ميدان أصول الفقه : وفي هذا الميدان نجد القواعد المنهجية والتحليلات المنطقية الدقيقة للغة والفكر مما يخلع عليها طابعا فلسفيا مميزا ، كما نجد فيها بوضوح مقدرة العقلية التي أنتجته على التنظيم Systematization ، وعلى الاستنباط والاستقراء معا deduction & induction . وواضح من تعريف المتخصصين لهذا العلم كأبي الحسين محمد بن على الطيب البصري المعتزلي ت٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م) ـ ولاحظ وصف المعتزلي ـ أن هذا العلم يحمل الخصائص المعيارية التي تجعله بالنسبة للفقه والتشريع بمثابة المنطق بالنسبة للفلسفة الخالصة . فهو تقنين عام يراعي أول الاستدلال بنوعيه الاستنباطي والاستقرائي(٢) .

---

(١) وقد سلم كثير من الدارسين في الغرب والشرق باعتبار هذا الفرع من شعب البحث الفلسفي الإسلامي ،وكذلك الأمر بالنسبة للتصوف الذي درسه كثير من المستشرقين مثل ماسينيون ونيكلسون وأربري بإعتباره كذلك .

(٢) انظر له « أصول المعتمد » .

أما الميدان الثالث فهو ميدان التصوف : وفي هذا الميدان لا نجد ثمرة العقل وحده ، أو الحدس وحده ، أو السلوك والعمل فحسب ، وإنما نجد ثمرة تكامل الطاقات الإنسانية المبدعة عندما سلمت فطرته وطهرت سريرته وحسن تعلمه وتفهمه. وقد تمثلت هذه الطاقات الإبداعية في آراء ومذاهب ومباديء قد تبز في العمق والدقة كثيرا من النظريات والآراء التي حوتها الفلسفة اليونانية ذاتها .

لهذا دعونا إلى منهج في دراسة التصوف[1] يراعى فيه التمييز بين جوانب ثلاثة : الجانب العملي أو السلوكي وهو جانب الطريق وما يتصل به مما يؤديه الصوفي من أعماقه، وما يتمثله من فضائل وما يقوم به من وسائل بغية التطهر، وما يؤديه من أوراد وأوجه رياضية الخ . والجانب الثاني هو جانب المشاعر والعواطف والوجدان وأوجه النشاط النفسي وما يصحبه من تأمل ومراقبة ، وما ينتاب الصوفي من أحاسيس وخواطر ونوازع وميول ووحشة وأنس وقبض وبسط وما إلى ذلك من الأحوال النفسية العديدة التي يعانيها السالك في طريق التصوف . ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ « التجربة » .

وأما الجانب الثالث والأخير فهو الجانب النظري أو الفكري الذي تظهر فيه آراء الصوفي مصوغة في ألفاظ وعبارات شارحة ، وإن تكن في كثير من الأوقات غامضة . وفي هذا الجانب نلتقي بالنظريات والقضايا الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية . ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظ « المذهب » .

وهذا التقسيم الثلاثي لا يعني تميز هذه الجوانب تميزا يوحي بالانفصال أو الاستقلال ، وإنما هو تقسيم أريد به تسهيل الدراسة وتمكين الدارس من إلقاء

---

(١) انظر كتابنا التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ومبحث مبررات وكيفية دراسة التصوف الفصل الثاني / ١٤ وما يليها تباعا ( دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ) .

الضوء المركز على هذه الجوانب حتى تتضح مقومات الأصالة والصدق والعمق في هذه الجوانب،ومن ثم يمكن تقدير التصوف تقديرا صحيحا ، من حيث صلته بالدين من جانب ، ومن حيث صلته بعلم الكلام والفلسفة المدرسية من جانب آخر .

ورابع الميادين وخاتمها هو ميدان الفلسفة التقليدية أو المدرسية أو المشائية والإشراقية .

ونرى أنه من الناحية الواقعية قد دخل التصوف عنصرا أساسيا في فلسفة كثير من الفلاسفة المسلمين ـ وإن يكن قد ظل في حدود النطاق العقلي في كثير من الأحيان . وقد أدرك هذه الحقيقة أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور حين أشار إلى أن هناك نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية-وقد خصص في دراسته للفارابي جانبا هاما لمعالجة تصوفه ، كما بحث نظريته في السعادة في ضوئها . كما أشار بحق إلى مواضع وأهمية هذه النزعة لدى أهم أعلام الفلسفة الإسلامية ،وعرض بالتفصيل لهذه النزعة لدى الفاربي وابن سينا والسهروردي في المشرق ، وابن باجة وابن طفيل[١] ـ ونضيف ابن مسرة ـ في المغرب .

وهذا بلا شك يدل على أهمية دراسة التصوف في فهم آراء الفلاسفة أنفسهم ، ناهيك بالصوفية الذين برعوا في التأمل والفلسفة .

وإذا كُنّا نؤمن نظريا ، ونطبق في دراساتنا ومناهجنا فعلياً ، شمول الحقل الفلسفي لهذه الميادين، فإن ذلك قد تم بفضل الجهود التي بذلها دارسون وباحثون أجلاء يقف الشيخ مصطفى عبد الرازق بينهم عملاقا متميزا .

---

(١) انظر د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيقه ( دار المعارف ) ويذكر رسل في مقدمة كتابه Mysticism and Logic تفوق من بين الطابع الصوفي والطابع التأملي العقلي .

حقا إن الظروف لم تتح للشيخ أن يفسح مجال التطبيق الكامل لنهجه في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، إلا أنه خطا أشق الخطوات التي يهابها الباحث ما لم يكن قد أحسن الإعداد والاستعداد .

أما الإعداد فقد ترسخت فيه حصيلة طيبة من التراث الفكري الإسلامي ، مسبوقة بحفظ القرآن ووجوه تفسيره مشفوعة بإلمام واسع بالمصادر المتنوعة في الثقافة والفكر والحضارة الإسلامية-وقد أثرى ذلك ونماه وفجر عيونه انفتاحه على الدراسات الغربية ودرايته البصيرة بأنماط وأبعاد هذه الدراسات .

وأما الاستعداد الأصيل فقد يبرهن عليه نجاحه في الوصول عبر هذه الأنساق المتباينة المتضاربة من الفكر إلى **التقاط الخيط الذي يمثل نقطة البدء الصحيحة لتأريخ الفلسفة الإسلامية أوالفكر الإسلامي؛وهو نشدان نقطة البدء هذه باستكشاف « الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها »**[1] .

وهو يبرهن مرة أخرى على سلامة هذا الاستعداد والكفاءة حين يرسم خطته بعد تحديد نقطة البدء بأن يساير خطاها في أدوارها المختلفة « **من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا** » .

إذ أن هذه الخطة تكشف عن وعي الشيخ بالتفرقة بين حدوث أو اختراع الفكرة ، وبين فلسفتها ونظمها مع نظيراتها في تصنيف محكم . إذ لا شك أن كثيرا من الثمرات العقلية ينشأ منتشرا لا يجمعه نظام ،حتى تأتي المرحلة التي تصبح هذه الثمرات جميعها موضوعا للفكر نفسه، فيتحدد بذلك العلم وتحدد معه مسائله وقضاياه بعد أن يتضح منهجه وغاياته .

---

(١) انظر تمهيد « القسم الثاني الفصل الأول » بداية التفكير الفلسفي الإسلامي / ١٠٦ .

ولذا بدا من الطبيعي للشيخ أن يتلمس البراعم الأولى للنظر العقلي لدى المسلمين ، وقد رأى عرض الحالة العقلية إبان ظهور الإسلام ليكون من السهل على المتتبع معرفة دور الإسلام في تأصيل النظر العقلي والتأمل الفكري وهما عماد الحياة الفلسفية في أية أمة .(١)

وبهذا يضع الشيخ منكري أصالة الفكر الإسلامي ، والقائلين بأنه استعاره بالجملة من الخارج - يضع جميع هؤلاء أمام شواهد دامغة لا سبيل إلى التغاضي عنها أو التقليل من شأنها .

وإذا كانت الدروس المستفادة من فكر الشيخ لا يفي بحقها أضعاف هذا المقال فإنني أرى لزاما على القلم أن ينوه ببعضها في حدود ما يتيحه الوقت والمساحة مع الإشارة بأن ما نشير إليه قل من كثر ، ولكنه مع ذلك مدعاة للاعتزاز بهذا المفكر الجليل ، وحافز على المزيد من الدراسة وعلى المزيد من التطبيقات التي تستلهم فكره وتتأسى منهجه .

ولعل أبلغ هذه الدروس بالنسبة لأي باحث داخل المحيط الإسلامي أو خارجه هو الموقف الفكري النزيه الشجاع الذي يتوخى الإنصاف والحيدة والعدل والوصول إلى الحقيقة في هدوء وتؤدة و اتزان .

استمع إليه معلقا على جهود الغربيين في دراسة الفلسفة الإسلامية ، إذ يقول : « إن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة أطلاعهم وحسن طريقتهم . وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحيانا جهودهم

---

(١) بعد أن عرض الشيخ في الفصل الثاني من القسم الثاني مختلف الآراء الغربية والشرقية في الفقه الإسلامي ، خصص الفصل الثالث لغايته في التعرف على ظهور الرأي باعتباره أمارة الاجتهاد والنظر الفعلي/١٣٦ - ١٦٦ من المرجع السابق .

في خدمة العلم ، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام ، والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر »[1] .

أرأيت أروع من هذا التعليق الذي يكشف عن النقاء والإنصاف وعدم بخس الناس أشياءهم ؟ أرأيت إلى هذا الرجاء المفعم بالحب والتقدير للإنسان بما هو إنسان أن تتحرر العقول من العصبية والاستعلاء ، وأن يتبادل الإنسان العون مع أخيه الإنسان في سبيل إتساع رقعة النور أي انفساح ساحة العلم الذي هو نور ؟ أرأيت إلى البراعة في التعبير عن الروح الإسلامي في أنقى صورة دون أن يثير نعرة ، أو يحدث تشنجا ؟

ألا ما أحوجنا وما أحوج العالم إلى أن نتمثل هذه الخطوات التي تقود إلى السلام والأمن والخير والرفاهية والتقدم . إن الشيخ بهذا التعليق يقنع الجميع بأن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تكون أداة لتدمير أقدار الناس أو قيمهم أو آمالهم في الخير والسلام والرفاهية ، كما لا يمكن أن تكون وسيلة بث الكراهية والشحناء والخصومة بين بني البشر .

وإذا كان الشيخ قد نقد بعض الغربيين وفند آراءهم فقد استعمل أرق الأساليب وأكثرها تهذبا ، ثم لم يقنع بهذا بل عزا زلات بعض هؤلاء في سوء تقديرهم للإنجازات الفكرية الإسلامية إلى ألوان من الضعف الإنساني ، وكأنه يلتمس لهم العذر فيما ذهبوا إليه شأنه في ذلك الكبار المترفعين عن السفاسف ، والمترفقين بمن يخالفون .

إن هذا الإنصاف الذي توخاه الشيخ مع الغربيين هو نفس الإنصاف الذي

---

(١) تمهيد٠٠٠/ ٢٧ .

توخاه مع الإسلاميين ، بالرغم من تطرف آراء بعض هؤلاء ، وبالرغم من تنوع هؤلاء الإسلاميين من حيث التخصص ،فلم ينحز في أحكامه إلى فريق على حساب فريق آخر ، وإنما ذكر ما لكل فريق وما عليه، ثم عقب بالحكم الهادىء الطبيعي الذي تقتضيه المقدمات المستمدة من النصوص الموثقة .

## العلاقة بين الدين والفلسفة

ففي موضوع « العلاقة بين الدين والفلسفة » ينتهي بالتعليق الذي لا يخطيء قارئه في أن هذا هو تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق لما يحمل من سمات ومميزات تعليقاته التي أهمها الإيجاز والتركيز والهدوء والموضوعية والإنصاف .

يقول الشيخ معلقا على آراء الإسلاميين في هذه العلاقة « إذا كان الفلاسفة يحاولون غالبا التوفيق بين الشريعة والحكمة في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء ، **فإن لبعضهم أساليب تكاد تكون مهاجمة للدينيين أو دفاعا لعنف** »[١] .

ويستشهد للحالة الأخيرة بمثال وهو نص عن « المقدسي » فيه يقول أن « **الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالعافية . أما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا** . . . »[٢] .

ولا يتخلى الشيخ عن إنصافه حين يذكر أن علماء الدين قد وقفوا من الفلسفة موقف الخصوم في غير هوادة ولا رفق ، ويتبع ذلك بنصوص مستفيضة نوعا ما ليبرز بذلك مدى التجني الذي وقع فيه بعض هؤلاء[٣] .

---

(١) تمهيد . . . / ٨١ .

(٢) أنظر تمهيد . . . / ٨٢ وما بعدها .

(٣) تمهيد . . . / ٣٤ وما بعدها .

ومن الدروس القيمة التي يجود بهافكر الشيخ ،**حسن الإفادة من النصوص** إلى أقصى حدّ ممكن دون افتعال أو تحامل ، مهما بدت المادة غزيرة ، والنصوص متنوعة ، ويتجلى ذلك أوضح ما يكون عند معالجته لموضوع الفلسفة لدى العرب . فهو قد عرض سلفا آراء بعض المستشرقين الذين أنكروا أن يكون لدى العرب فكر أو فلسفة لموانع طبيعية ودينية ، ومع ذلك عندما استعرض آراء الإسلاميين مثل الشهرستاني والمقريزي وصاعد الأندلس وابن خلدون وابن أبي أصيبعة وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد ـ عندما استعرض آراء هؤلاء لاحظ أن بعض النصوص التي تعرض للمقارنة بين العرب وغيرهم من الأجناس كالفرس قد يستغل في التقليل من شأن الكفاءة العربية إذا فهم على وجهه القريب. عندئذ تنبري ألمعيته وذكاؤه لتفسير هذه النصوص بما يشهد بعكس ما يريد. المستغل ، ولكنه لا يجعل ذلك مجرد تأويل أو استنباط تحكمي أو تعصبي ، بل يجعله مدعوما بنصوص أخرى مقارنة توضح المراد الذي يشهد بتأييد وجهة نظره. ومثال ذلك باختصار تعليقه على كلام الشهرستاني الخاص « بأن أكثر حكم العرب. فلتات الطبع ، وخطرات الفكر » وبأن « الغالب عليهم الفطرة والطبع » . فقد فسر الشيخ كلام الشهرستاني في ضوء كلام الجاحظ في « البيان والتبيان » عن الفرس والعرب إذ يقول « إلا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة ، وعن مشورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب . . . وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام » ( جـ٣/١٢ ، ١٣ ط ١٣٣٢ هـ) .

ويعقب الشيخ بقوله إن الجاحظ لا يريد بمقاله « إلا أن يصف العرب بسرعة الذكاء وحدة الذهن وإصابة الرأي فيما يحتاج غيرهم فيه إلى أناة وطول تفكير وإستعانة وبحث » . ثم يتعمق الشيخ أكثر حين يعلل كل تخالف بين مقال صاعد

الأندلسي ومقال الشهرستاني بعدم اتفاقهما على المراد بالفلسفة التي يتكلمان عنها ، ثم يسترسل الشيخ في إيضاح ما يريد خطوة خطوة بوثوق وهدوء[١] .

ولا يستطيع باحث أن يتجاهل الإجمال القيم والسخاء النفسي والعقلي الذي يختتم به الشيخ مبحثه في مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية ، *ضاربا بذلك خير مثل لرواد البحث في الفلسفة الإسلامية بخاصة والفكر الإنساني* بعامة ، ومهيئاً بذلك سبيلا إلى التوفيق والربط بين الآراء والأفكار التي قد تبدو متباعدة ، ومذكرا لنا مرة أخرى بالفارابي الذي أولع بالجمع بين مختلف الأفكار ، وولعه بالجلوس عند ملتقى الأنهار وتحت مشتبك الأشجار .

يقول الشيخ : « وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس ، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين ، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر يوناني في التفكير الإسلامي واضحا قويا » .

« وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي ، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي ، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية ، من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئه عليه ، صادفته شيئا قائما بنفسه ، فاتصلت به ، لم

---

(١) نفس المرجع

تخلقه من عدم . وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا »[1] .

وقد آن لنا أن نشير إلى درس جليل أفاد منه فعلا كثير من الدارسين والباحثين في الفكر الإسلامي . وهذا الدرس يتصل بمبدأ الانتقال من البسيط إلى المركب ومن الوحدة إلى الكثرة . فقد أشار في مستهل منهجه الذي رسمه تمهيدا لتاريخ الفلسفة إلى ضرورة تتبع نشأة النظر العقلي والتفكير الفلسفي لدى المسلمين في ضوء حالة العرب الفكرية عند ظهور الإسلام . وقد انتهي فعلا إلى أن الاجتهاد بالرأي هو بداية النظر العقلي .

إن الشيخ بهذا قد وجه الدراسين إلى العناية بهذا الموضوع الحيوي وهو نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين ، حتى تعددت دراسات النشأة للميادين الفكرية في الإسـلام كما أشرنا إليها آنفا[2] .

إن الطرافة والجد والجدة التي قدمها الشيخ في فكره سواء في تعقبه للآراء ، أو تتبعه لأطوار الفكر والمفكرين، لا يمكن أن تحجب هذه الحقيقة، وهي تلاحم وتكامل النظرة الإسلامية في فكر الشيخ ، مما يشجعه على تناول المشكلات الفلسفية لدى المسلمين في ترابط بين ميادينها المشار إليها . فذلك خير وأدق من تناولها في كل ميدان على حدة ، منفصلة عما يناظرها في الميادين الأخرى .

حقا لقد أثمرت خطة الشيخ من حيث العناية بتأريخ النشأة للفكر الإسلامي في شموله واستيعابه وآتت أكلها في صورة مؤلفات حديثة متتابعة ،

---

(١) تمهيد . . . /٩٨ .

(٢) ومن هؤلاء المرحوم الأستاذ الدكتور على سامي النشار الذي أصدر دراساته عن نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام في أجزاء متتابعة، راعي فيها ميادين الفكر الإسلامي كما عرضناها .

ولكن من الحق كذلك أن نقول أن أمنية الشيخ في التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية بغية الإنتهاء إلى ضم أصول للفقه إلى شعب أو ميادين الفلسفة ـ نقول ـ إن هذه الأمنية ما تزال تنتظر التحقق الواعي الذي لا يطمس المعالم ولا يلغي الحدود ولا يضيع القسمات .

إن علم الأصول ذاته قد أفل نجمه في سماء فكرنا الإسلامي المعاصر كشعبة من شعب المجالات الفلسفية ، ولم يعد موضع عناية إلا لدى القليلين من رجال القانون والشريعة ، ولم تقم محاولة جادة بأي قسم من أقسام الفلسفة في العالم العربي والإسلامي لرعاية هذا العلم وتوثيق عراه بالبحث الفلسفي ،وقد يكون ذلك راجعا إلى أن تطبيق ذلك يقتضي إلماما واسعا بالمدارس الفقهية والأصولية ، وخلفية عريضة من التراث الإسلامي إلى جانب الدراية بالقرآن والحديث وأوجه دلالاتهما وتفسيرها مما لا قبل لكثير من الباحثين به .

وقد نضيف إلى ذلك أيضا أن بعض صيحات الشيخ قد ذهبت بددا فيما يتعلق بدراسة المسألة أو المشكلة دراسة مقارنة في ميادين الفكر الإسلامي المعروفة ، إذ ما زال كثير من الدارسين المعاصرين يحصرون دراستهم في ميدان أو فيلسوف واحد أو مدرسة واحدة من مدارس هذا الفكر رغم تسليمهم بترابط هذه الميادين وعلاقات تلك المدارس .

إن مشكلة « الحرية » أو القدر مثلا قلما تبحث باستيعاب لوجهات النظر الأصولية والكلامية والصوفية والفلسفية الخالصة ، وإنما يقتصر عادة على علاجها لدى علماء الكلام أو الفلسفة ، ونرى أن أجمل تحية **نقدمها لفكر الشيخ مصطفى عبد الرازق هو أن نحرص على تصفية مشكلاتنا الفكرية من جميع أوجه علاجها في هذه الميادين مجتمعة** . حتى يكتمل لنا إطار موحد شامل يصور فلسفة متكاملة تحمل طابع الموسوعية والشمول الذي يمثله الإسلام أجل تمثيل .

إن الشيخ ـ حتى في إشاراته العرضية ـ يحرص أشد الحرص على الاستيعاب والشمول من حيث المصادر ومن حيث أصحاب هذه المصادر ، الذين يجمعون بين الأدب والتاريخ والفلسفةوالعلوم الدينية ،وإن شئت قلت هؤلاء الموسوعيين وذلك فيما نعتقد ليرسخ معنى وحدة وتماسك الكيان الفكري لدى المسلمين إذا ما حسنت أداة البحث ، وأجيد إعداد الباحث .

وإذا كان برتراند رسل B. Cassiere قد قارن بين من وهب عقلا وتأملا دون أن يكون له وجدان شاعر أو إنطلاقة وإشراقةصوفية ،وبين من وهب الوجدان وحرم التأمل الدقيق . وفضل الأول على الآخر فإنه لم يتردد في تفضيل من جمع الموهبتين معا .

وفي ضوء ذلك نقول إذا كان هذا القياس منصفا ، فإن الشيخ مصطفى - ولاشك ـ قد نال حظا وفيرا من الموهبتين ؛ فلا تعدم في فكره نبض الحياة ، كما لا تعدم في إحساسه دقة الفكر ، غير أن الهدوء والاتزان والتساوق في عرضه ودراسته ربما حجب عن الأعين ازدواج الموهبة ، وتآزر العطاء في هذه الشخصية الممتازة .

# مصادر ومراجع البحث


١ ـ أ.د. إبراهيم مدكور — في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ( جزءان دار المعارف )

٢ ـ أ.د. توفيق الوطيل — العرب والعلم ( في عصر الإسلام الذهبي ) دار النهضة العربية

٣ ـ أبو حيان التوحيدي — المقايسات ( السندوبي )

٤ ـ ابن خلدون — المقدمة ط مصر بدون تاريخ

٥ ـ ابن رشد — مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة ( الأنجلو المصرية ١٩٥٥) .

٦ ـ ف روزنتال — مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ( بيروت ) .

٧ ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ( القاهرة ١٩٤٤)

٨ ـ إقبال ( الشاعر الفيلسوف محمد )

— The Development of metyhysics in persia (London 1908)

— Reconstruction of Islamic thought.

٩ ـ وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان « تجديد التفكير الديني في الإسلام . ترجمة عباس محمود .

١٠ ـ أ. كونز — E. Conze, Buddhism, its essence and development (Oxford 1959).

١١ ـ تنمان Tennemann Manuel de L'histoire de la phdoxcphic (Frinah Trans).

١٢ ـ محمد كمال جعفر التصوف طريقا وتجربة ومذهبا
دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ .

١٣ ـ محمد كمال جعفر GOD is the End, Trans. into German Inc. in Der
Gott des christentums Und des Islams) Meding: Une.)

١٤ ـ The sifi doctrive of Sahl al tustari (Ph. D. diss)

١٥ ـ Siduey Spencer/Mysticism in World Religion (Penguin Book)

## ثانياً: توظيف الفكر الاسلامي في الحياة المعاصرة[1]

لا تستغنى أية أمة عن الإفادة من حصيلة تراثها في مجال الفكر أو الفن أو السلوك مهما تناءى عنها زمن التراث أو طال عليه العهد، حتى في المواقف الفكرية التي قد يبدو فيها أن الأمة لم تستشر رصيدها الفكري من التراث، نجد عند التحليل الدقيق لهذه المواقف، أنها إسترشدت عفويا وتلقائيا ما تغلغل في أعماقها من روح المعطيات الفكرية في هذا التراث ، إن طوعا وإن كرها ، لأن زبدة هذه الروح قد لصقت وعلقت بها، ولازمت أعمق أعماق هذه الأمة عبر تاريخ طويل زاد في التعميق والترسيخ .

وتتفوق الأمم حقيقة بمقدار نجاحها في وصل الماضي بالحاضر وصلا منطقيا روجدانيا في صورة مستقة لا تخرجها عن لحظة الحاضر ، ولا تميعها في زحمة الفكر الغامر ، فالأمة التي يحمل فكرها طابع الأصالة بامتداد جذوره إلى الماضي البعيد ، وتعبيره عن ذاتية متفردة ، كما يحمل نبض الحياة المعاصرة المعبرة عن هذه الأجيال في نسق منسجم ومثمر ـ الأمة التي يحمل فكرها هذا الطابع ـ جديرة بأن تتفوق في المجالات المختلفة لأنها أمة لم تفقد أمسها ، ولم تخسر يومها ولم تغفل غدها .

ولا جدال في أن الإسلام بما رسم من منهج ، وما قدم من حقائق ، وما عرض من حوافز ، وما بسط من قضايا ، وما ضرب من أمثال ، وما أبدع من تشريع ، وما قص من قصص ، وما ناقش من مشكلات، قد هيأ أنسب الأجواء والفرص للقرائح والمشاعر وأنماط السلوك أن تؤتى أكلها وأن تبرز ثمارها نحو استجلاء أسرار الكون، واستطلاع آثار وصفات المكون جل جلاله . أما استكناه

(١) ألقيت هذه المحاضرة في إطار الموسم الثقافي الثاني عشر لجامعة قطر سنة ١٩٨٥ م .

أسرار الكون فقد شمل كافة العلوم الطبيعية والإنسانية على النحو الذي عرضه علماء المناهج وأرباب التصانيف ، وأما استطلاع آثار وصفات المكون - عز شأنه - فقد غطى الجانب الميتافيزيقي الغيبي الذي يبدأ من نهايات هذا العالم المحسوس .

غير أنه يجب التنبيه من البدء إلى أن الإسلام كان حريصا أشد الحرص على وحدة الكيان الإنساني فكرا ووجدانا وسلوكا - وإذا كنا نفرق بين هذه الجوانب لأغراض تعليمية أو دراسية ،فإنه ينبغي ألا نفقد رؤية هذه الوحدة ،فنقع فيما وقعت فيه أمم في لحظات الضعف والتدابر في أوصال ثقافتها ، بل في أوصال أفرادها وهيئاتها . إننا نخشى أن يحملنا إغفال هذه الحقيقة على المبالغة في جانب حتى يذبل الجانبان الآخران ، فنظفر بإنسان ممسوخ منفصم متوزع في نفسه وعلى أمته ، متمرد على وحدته وتناسق قواه وملكاته .

ولقد كان الإسلام حكيما حين وجهنا على لسان رسوله الأمين - صلوات الله وسلامه عليه - إلى أن نفكر في خلق الله أو في آلائه - ذلكم هو الكون بما ومن فيه - وألا نفكر في الذات الإلهية فنهلك . فما كان ذلك كذلك إلا ليدخر طاقاتنا وملكاتنا لتصرف فيما يحقق فهمنا ونفعنا وتمكننا من تذوق لذة المعرفة بأنفسنا وبما حولنا ، ومن ثم إدراك مدى احتفاء الله وعنايته بنا فيما أبدع وسخر . أما ما يتصل بالذات الإلهية العلية ، وما يحيط بها من غيب ، فقد صرف إلينا حقائق واضحة حاسمة مدعومة بثروة من الأدلة المحسوسة والمعقولة والمشهودة عيانا ووجدانا ، فأعطى لكل كفاية إنسانية غذاءها وزادها من فكر ووجدان وما يترتب عليهما من سلوك .

ولقد تعالت صيحة الخراصين بأن نبي الإسلام يحجر على الفكر ويمنع العقل أن يبحث عن حقيقة الذات والصفات ، ويوصد الباب أمام التساؤلات الذهنية حول الألوهية وما يتبعها من الأمور الغيبية ، ونسي هؤلاء - أو تناسوا أن التراث الفلسفي للبشر جميعا منذ قامت الفلسفة ، لم يكن إلا حصيلة من التناقضات التي

يدحض بعضها بعضا على مدار حقب لا حد لها ، ولم تفلح العقلية الإنسانية حقا ، ولم تؤت ثمارها إلا في الميدان الذي أشار إليه الرسول الكريم وهو ميدان الخَلْقْ بأوسع معانيه .

بل إن البحث العقلي نفسه في ميدان الخلق لم يحقق نجاحا يذكر إلا حين اتجه إلى دراسة وتأمل الخصائص والصفات للظواهر الطبيعية، بدلا من الجري وراء ماهيتها وعللها وكنهها ، ولو أن العقل البشري مثلا رفض أن يدرس خصائص أو صفات الكهرباء قبل أن يعرف كنهها أو علتها وحقيقتها ، ما نعمت البشرية بهذه الكشوف العلمية الرائعة ، وباختصار شديد لم ينتصر العلم التجريبي حقا إلا عندما تواضع وقنع بدراسة الجزئيات، تحليلا ووصفا ثم فرضا وتجربة وتحققا .

غير أننا وجدنا ـ نحن المعاصرين ـ أنه بالرغم من التوجيه النبوي ، وبالرغم من تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية حقائق كافية شافية بالنسبة لعالم الغيب ـ وليس هنا مجال استعراض الأساليب والصور والمناهج التي قدمت بها هذه الحقائق ـ نقول بالرغم من ذلك، فقد ورثنا تراثا كلاميا ضخما حول هذا العالم، وحول الذات والصفات وما يتصل بها من مباحث، ليس العقل بالحكم الفاصل فيها بأية حال ، ويكاد يمحوه البلى ويأتيه الموت من كل مكان ، وليس ذلك إلا لأنه انحرف عن المسار الملتزم بتحري الحقيقة لوجه الحق في كثير من الأحيان ، ولأنه اقتحم ميدانا ليس هو فارسه .

حقا لقد عصفت بمساره الأهواء والميول والأغراض الذاتية المحدودة في نطاق فرد معين أو جماعة مخصوصة ، أو في نطاق نظام سياسي لعصر معين أو لفترة محدودة .

وبغير إغراق في الكنايات والرموز نقول : إن جل التراث الكلامي في الفكر الإسلامي أضرت به روح التعصب واللجج والعناد وتأريث الخصومة بين الآراء

والفرق المختلفة، كما عصفت به المؤامرات، وما كان ينتظر الإسلام من هذا التراث إلا أن يكون عونا على إلقاء الضوء على قضايا العقيدة وعلى ما يناقضها بنفس الروح القرآنية التي توخت الدقة والأمانة وإعلاء الحق وجعله فوق كل اعتبار .

## علم الكلام والفرق الإسلامية

إنني كما وعدت ألا أناقش ظروف ونشأة علم الكلام، فإنني في الوقت نفسه أعِدُ بألا أعدو على فرقة أو منهج بعينه ، ولكني أفترض أنه كانت هناك ضرورة لنشأة علم يدفع عن الإسلام شبهات الخصوم، فلم إذن إنقلب إلى سلاح فتاك يبدد وحدة الأمة . ويذكي نار العداوة بين أفرادها ، ويفتت الكيان المتماسك لغير غاية حضارية ؟ .

إذا تصفحنا الفرق الإسلامية في ميدان علم الكلام، هالنا هذا العدد الهائل من الفرق ، وهذا الهدير الزاخر من إختلاف الآراء وتناقضها لدرجة يظن فيها الغافل عن حقيقة الصراع وظروفه، أن هذه الفرق لا يمكن أن تصدر عن دين واحد ـ فإذا أضفنا إلى ذلك ما تصف به كل فرقة خصومها تأكد للملاحظ العابر أن الملاحظة السابقة حقيقة يؤيدها الواقع ، مع أن الواقع أنه كانت هناك أسباب سياسية وإجتماعية ومنهجية داخلية وخارجية لتأجيج الصراع وتوسيع الخلاف الذي أذكته روح العناد .

والواقع أن الفكر الإسلامي لا يحصره علم الكلام ، إذ أن الأخير قسيم أربعة ميادين ، وهي الأصول والفلسفة وعلم السلوك في دائرته النظرية . ولا ندعي أن هذه الميادين قد ضمت الغث من الفكر أو الثمين من الحقائق ، ولكن فيها من هذا وذاك ، غير أنه في الكثير من الأحيان نرى تجاوز الروح الإسلامية حتى في حدود الميدان الواحد ـ وبخاصة علم الكلام ـ من حيث التعصب والعناد . ومجانبة المنهج

الإسلامي الدقيق الذي يزن الأقوال والآراء في موضوعية ونزاهة وثقة، أملا في هداية الحيران وإرشاد الضال . وليس أقرب إلى إرشاد الضال الذي يحسب نفسه مهتديا من أن نطبق منهج الرسول الكريم الذي علمه ربه أن يقول لمخالفيه : « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » حيث لم يحكم على مخالفيه بالضلال من أول الأمر ، فيوصد دونهم باب الهدى والرحمة . إن هذا الأسلوب لابد أن يشد المخالف إلى الساحة الهادئة التي تهيء الحوار والنقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، إذا كان هذا المخالف مخلصا . فإن لم يكن ورفض المناقشة أو الحوار ، فإنه يعلن في الوقت نفسه إفلاسه وفساد رأيه وتفاهة حجته ، فنحن رابحون على أية حال .

فإذا عرجنا على الحصاد الفلسفي المدرسي (Scholastic) ألفيناه في عيونه ومحوره يهدف إلى خلق صيغة تلتقي فيها الفلسفة مع الدين في صورة توفيقية ، على حساب الفلسفة مرة ، وعلى حساب الدين أخرى ، اللهم إلا في مجال الرياضيات وما قبل التجربة، فإنهما كانا أسعد حظا من بقية أقسام الفلسفة . لكن هذا الجهد التوفيقي لم يكن بالأمر الهين ، وهو وإن لم يكلل بالنجاح فيما يتصل بالمباديء والحقائق الدينية المتصلة بالذات وبعملية الخلق ، لا يخرج عن كونه محاولة للتعبير عن موقف ووجهة نظر رأت - إن حقا وإن باطلا - أنها تكسب للدين نصيراً ، وذلك خير من العجز عن مواجهة هذا التيار الهادر من الفكر الأجنبي .

لابد أن نلتمس المعاذير لهؤلاء الرواد فيما كَبَتْ أفكاريهم أو زلت معه أقدامهم ، فالواقع أنهم لم ينتبهوا إلى ما ي هذا الفكر من أخطاء فيما يتصل بالإلهيات إلا بع زمن طويل ، إذ أنهم استصحبوا الثقة التي تمتعت بها بعض العلوم التطبيقية - وكانت أول ما ترجم - فخلعوها على هذه الفلسفة ، ظنا منهم أنهم بالتوفيق بينها وبين الدين إنما يوفقون بين الدين والعقل ، وشتان بين العملين ، إذ أن الفلسفة اليونانية لا تمثل العقل في سلامته وقوة قواعده المنطقية الصارمة ، بقدر ما تمثل نمطا فكريا من الأنماط العقلية التي يجوز فيها الخطأ والصواب .

إن الدين - وأعني به الإسلام - لا يمكن أن يتناقض مع الأحكام العقلية السليمة والصحيحة، ولكنه قد يأتي بما يتجاوز حدود هذا العقل. إن المتناقض عقلا متناقض دينا من وجهة نظر الإسلام، بشرط ألا يكون هذا العقل متحيزاً أو مملوءا بأفكار مسبقة أو منحرفا عن جادة البرهان الصحيح . وهناك فرق جوهري وخطير بين ما يتناقض عقلا وبين ما يتجاوز حدود العقل - بمعنى أن العقل لا يدركه ولكنه في الوقت نفسه لا ينفيه .

ولكي تتضح هذه النقطة لابد أن نشير إلى موقفين من مواقف العقل بناء على إعداده وإستعداده : فهناك موقف يرفض فيه العقل كل ما لا يراه الحس أو يدركه - وهذا الموقف خاطيء من البدء ؛ لأن العقل نفسه لا يدرك نفسه ، بمعنى لا يحيط بكنه ذاته ، وإنما يحس أو يشعر بعمله ونشاطه ، فلو طبق موقفه على نفسه لكذب بوجود نفسه - وهنا يبدو موقف الماديين الذين يحصرون الحقيقة فيما هو محسوس في غاية الضعف والتفاهة .

من ناحية أخرى لكي يرفض العقل شيئا لابد أن يكون معه دليل الرفض - فإن قال العقل مثلا إنني لا أراه ومن ثم أرفضه - قلنا له إن عدم الرؤية ليست دليلا على عدم الوجود ؛ لأنك لست الوحيد الذي يرى - وقد كانت هناك أمريكا قبل أن تكتشف فهل كشفها ورؤيتها هو الذي أوجدها ؟

إن هناك من يخبر عن صدق ومعاينة ، وقد تأكد صدقه بأدلة لا يتطرق إليها الشك، وليس في العقل ولا في الحس ما يكذبه، فما المانع العقلي إذن لتصديقه ؟

إن هذا الموقف أشبه بموقف بعض العلماء التجريبيين حين يكذبون بحقائق الدين بحجة عدم قبولها لإجراء التجارب - وهي الشرط الوحيد لليقين - وهو موقف خاطيء أيضا ؛ لأن دعواهم هذه ليست علمية ؛ إذ لا يملك العالم سوى أحد موقفين : إما أن تدل التجربة على صحة المدعي فيحكم بصحته، وإما أن تدل على

بطلانه فيحكم ببطلانه ، أما ما لا يقبل التجربة فليس له عنه حديث البتة من منطلق علمي ـ لا بالإثبات ولا بالنفي ـ هذا إذا كان وفيا بقواعد علمه ـ إن كثيرا من الآراء الملحدة التي صدرت عن بعض العلماء لم تصدر عنهم لأنهم علماء ؛ إذ ليس في العلم قط ما يؤيد الإلحاد .

أما الموقف الثاني الذي يقفه العقل فهو الموقف الذي يسلم فيه بجواز صحة ما يلقى إليه بناء على عدم وجود ما يناقضه ، فإذا ضم إلى ذلك ضمانات صدق المبلغ اطمأن العقل إلى الصحة وأراح واستراح .

وهكذا نرى أن فلاسفة الإسلام كانوا مقتنعين بأن الإسلام لا يناقض العقل ، وأن التوفيق بينه وبين الفلسفة اليونانية إنما هو توفيق بينه وبين العقل في إطلاقه ، وهذا هو سر الخطأ . وعذرهم في ذلك أنهم وثقوا بالعقلية اليونانية من جانب ، وأن التراث اليوناني جاء مختلطا ذا أمشاج إلهية ووثنية من جانب آخر . ولو جاءهم تراث أرسطو خالطا باديء بدء ما وسعهم التوفيق إلى ذلك سبيلا ـ لقد وصل إليهم أرسطو يدين بإله بينه وبين خلقه رعاية ومحبة ، وكان هذا ممثلا في كتاب الربوبية الذي لم يكن لأرسطو بل كان لأحد تلامذة أفلوطين .

أما علم السلوك فقد عرض الآداب وأوجه الجهاد النفسي والروحي ، وكل هذه الميادين الثلاثة أعلنت استنادها إلى القرآن الكريم نصا وتأويلا .

وقد ثارت في نفسي هذه التأملات فيما درسناه من جوانب عديدة في الفكر الإسلامي ، وبخاصة ما أشرفت على دراسته في ميدان الكلام والتصوف والفلسفة المدرسيية ، فوجهت إلى نفسي هذا السؤال :

هب أنك شاب معاصر لم يمر بنفس المراحل التي مررت بها في دراساتك في الفكر الإسلامي ،فهل يمكنك أن تعثر على زاد فكري إسلامي يحمل طابع

المعاصرة ؟ هل يستطيع الشاب المسلم الآن أن يفهم الأصول الفكرية لعقيدته وشريعته وأنماط قيمه الجمالية والأخلاقية ، وأن يربط معرفته بقضايا الحضارة المعاصرة ؟ هل يستطيع النساب المسلم الآن أن يحسم تصوره للحرية وللخير والشر والصفات الإلهية ورسالته في الحياة ؟ هل يستطيع أن يبتكر أو يتذوق ويقدر قيم الحق والخير والجمال من غير أن يكون ضحية لهذا أو ذاك من المذاهب ؟ هل تمكن الجيل السابق وهذا الجيل من توظيف الفكر الإسلامي وتحديثه بحيث يصبح عدة لهذا الشاب في سعة ورحابة أفق ومحبة للانتفاع بمحصلات التقدم البشري ؟ هل استطعنا الإفادة من جهود الأجداد لنبني جهودنا نحن الأحفاد وفق ما تمليه ظروفنا ومواقفنا وأوضاعنا الراهنة ؟

**خطورة الأقلام :**

إن الجوانب للأسف الشديد بالنفي قطعا ، ولكنه نفي لا يتوخى التيئيس كما تتوخاه أقلام أخرى ، تلك الأقلام التي تضيق ذرعا بكل ما هو إسلامي ـ غرورا وكذبا وعبادة لثقافات أسلموا نفوسهم إليها حتى ذابوا فيها أو ذابت فيهم . إن هؤلاء الذين تسيل أقلامهم باليأس والضجر، لأنهم في زعمهم لا يجدون فكرا إسلاميا، ولا يجدون فلاسفة بالمعنى الصحيح ـ عندهم ـ وقد يكون لبعضهم العذر لاختفاء الصورة الموسوعية للفكر الإسلامي من أذهانهم، لعدم تمرسهم بالتراث ومصاحبة القرآن والسنة . إن من أعجب العجب أن نجد من لا يكاد يقيم آية واحدة من آيات القرآن ويطلق الأحكام في الفكر الإسلامي . إن عددا غير قليل ممن يكتبون في قضايا الفكر الإسلامي يلجأون إلى المعاجم والقوائم لاستخراج الآيات شأنهم في ذلك شأن المستشرقين ـ والمعاجم مفيدة ولا شك بالنسبة لتحديد الآيات ولتفسير بعض الكلمات ، لكنها لا يمكن أن تفي بجوانب العطاء في الآيات القرآنية ، إنها إذا صحت في بعض الكتب فإنها لا تصح في القرآن ، لأن للقرآن ذوقا خاصا وروحا ذاتية، تجعل من يطيل عشرته ومصاحبته ذا بصر يفوق من يتلقف

آياته في لحظات عابرة ليقيم رأيا أو يحتج لفكرة ، وهمه كله مصروف إلى تأييد الفكرة أو قسر الآية عليها .

## منهج دراستنا الإسلامية

وماذا بعد ؟؟؟

إنني إذا كنت قد أشرت إلى بعض ما في تراثنا من قصور أو عيوب ، فإنني أدعو في الوقت نفسه إلى اطراح هذه العيوب والمثالب ، وأن تنحو دراساتنا الإسلامية نحو تلمس أوجه الاتفاق ونقاط الالتقاء بين المفكرين ورجال الفرق ، لنركز عليها ونغمرها بالضوء والإبراز ، وقد نترك نقاط الخلاف لتعالج في حكمة وأناة ، فقد نكتشف أن الخلاف ليس حقيقا في الواقع ، إذ قد يكون راجعا إلى اختلاف المصطلح أو الإستعمال . وقد نكتشف أن مبررات الخلاف قد زالت ، وقد نكتشف أن هناك عوامل خارجية للغاية دفعت بحقيقة الرأي أو الفكرة التي نعالجها . وهذه العوامل هي المسئولة عن مثل هذا الخلاف .

إن هذه الفروض السابقة قد أيدتها في الواقع دراسات أولانا الله مهمة الإشراف عليها بخطة تهدف إلى توحيد قضايا ونتائج الفكر الإسلامي عن طريق التقريب بين مساراتها وميادينها ، باختيار الأعلام الموسوعيين الذين يمثل إنتاجهم أكثر من ميدان أولا ، واختيار مناطات الاتفاق بين الفرق التي يظن أنها متباعدة للغاية ثانيا .

## كيفية توظيف الفكر

إنني أدعو إلى توظيف الفكر الإسلامي بالتمهيد لذلك أولا برجاء إخوتي في الله والقلم أن يعالجوا قضايا الفكر الإسلامي في شمول عبر ميادينه الأربعة بعد الإستضاءة الشاملة بالقرآن والسنة ، بشرط أن برز الحصيلة موحدة الصياغة واضحة المعالم ، فلا يكفي مثلا أن تعالج الإستطاعة أو مشكلة الحرية ، أو الخير والشر ، أو المسئولية ، أو الالتزام فتقول قال المعتزلة ، وقال الكرامية ، وقال الجبرية ، وقال الأشعرية ، والماتريدية والفلاسفة والصوفية ثم تترك القاريء يضرب أخماسا في

أسداس ـ كما أدعو إلى بعث علم الأصول من مرقده وتشجيع دراسته في مراحله المختلفة ، والتدريب على تطبيقاته لا في ميدان الفقه فحسب ـ بل في ميادين أخرى من الفكر الإسلامي ، وأنا مازلت معجبا غاية الإعجاب بأحد طلابي ممن أجادوا استخدام علم الأصول في بحثه الفلسفي فخرج بحثه موصول الرحم بميادين الفكر الإسلامي ، ونجح في إعطاء الصورة المستوعبة لموضوع بحثه . وقد كان حول أوجه الاتفاق بين السلفية والأشعرية .

إننا يجب أن نعاني نحن القراءة والهضم والاستيعاب ، ونديم الاستضاءة بالقرآن والسنة وبروح الإسلام العامة ، ثم نصوغ ما هضمنا بحيث يظهر في إنتاجنا نصيبنا من الفهم والبصر والتبصير والمعاصرة . إن واجبا علينا الآن أن نكون في تأليفنا ودراساتنا مثل النحل ، يتناول ما شاء من أنماط الرحيق ليحيله عسلا مصفى فيه الشفاء . لقد آن لنا أن نمتنع عن قلب الوسائل غايات . إن هذا الداء وهو قلب الوسائل غايات قد استشرى في شتى مناحي حياة أمتنا الإسلامية بصورة خطيرة حتى تنوسيت الغايات ، وليس عصرنا وحده بدعا بين عصورنا الإسلامية فقد وقع ذلك من قبل ومازلنا نعاني من آثاره السيئة .

لقد ورد معين القرآن كثير من العلماء على اختلاف تخصصهم ، فكان منهم النحوي الذي أراد أن يستشهد لقواعده ، والبلاغي الذي تلمس أوجه الحسن والبلاغة فيه ، واللغوي الذي تلمس المفردات وأوجه الدلالة ، والمفسر الذي قصد المعاني وأسباب النزول ، والفقيه الذي أراد استنباط الأحكام الشرعية ، وكثير غيرهم انتجع القرآن ليحقق غرضا معينا ، ولكنهم جميعا وبلا استثناء وقعوا وأوقعونا معهم في خطأ فادح مازلنا نعاني آثاره حتى اليوم .

هؤلاء جميعا بدأوا بالتخصص في وسيلة معينة لتحقيق غرض محدد ، فأطالوا صحبة الوسيلة ، وتفننوا فيها حتى انقلبت على أيديهم إلى غاية كبرى . ولنأخذ مثالا

من النحو . لقد أريد منه أن يرشد طلاب العربية إلى أبسط القواعد التي يجب مراعاتها لصحة الأداء في المفردات والجمل ، ولصحة الفهم للكتاب والسنة ، والانتفاع بالحصاد الحضاري في اللغة العربية ـ إذن كانت الغاية العون على صحة الأداء . لكن النحاة توسعوا وتفننوا في قضايا النحو وأبوابه ومشاكله ، وفرعوا مسائله إلى الحد الذي يقول فيه أحدهم : أموت وفي نفس شيء من حتى . وقد تنبه كثير من الأدباء والخلفاء إلى هذه المشكلة، ولكن الظروف كانت في غير صالح اللغة العربية حيث صرف الناس عن اللغة .

والغريب حقا أن تعلم أن معظم قواعد النحو لم تتخذ من القرآن أساسا ، وإنما من الشعر الجاهلي وبعض المأثور من النثر ، ولذلك كان يفاجأ النحويون أحيانا بمخالفة القرآن لبعض ما وضعوا من قواعد ، هل كان أمام أئمة النحو نص عربي أكثر وثاقة من القرآن ؟ ، اللهم لا ، ولكن هكذا سارت الأمور .

إننا نريد أن نسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية ، وتحديد الوسيلة وقدرها ، والغاية وقيمتها ، منهج علمي يلح الآن سواء كان في التعليم والإدارة أو في السياسة والاقتصاد ، وهو الاتجاه الحضاري الذي يوفر علينا كثيرا من عناء السنين .

## ماذا نريد من فكرنا الإسلامي

إننا نريد من فكرنا الإسلامي أن يمدنا بمقومات اليقظة وإعادة صنع الحياة وفق ذاتنا الأصيلة وواقعنا المعاصر ، إننا نريده دائما فكرا مستوعباً شاملا ومؤمنا رائدا يسبق الخطا ليضيء ويرعاها لتسدد ، لا يشكو الخمود والجمود والآلية ، ولا يخلو من نبض الحياة وصدق المشاعر ، كما نريد لوجداننا ألا يكون خاوي المضمون أشبه بالاندلاع الشعوري الهائج المتشنج .

نريد فكرا تنسجم فيه الطاقات والملكات والكفايات ، ووجدانا عامرا بثراء الفكر وعمق المضمون . لا نريد في عرض تاريخ الفكر الإسلامي أن نقف عند العصر الذي جرت عادة المؤرخين أن يقفوا عنده ، بل نريد له استمرارا وإنهمارا في

مسارات مهتدية معبرة عن ذاتنا وكياننا الذي اكتسب بالإسلام سعة وعمقا .

إن تأمل الصفات والشروط التي اشترطها فلاسفتنا للمشتغلين بالفكر تجعلنا نزداد ثقة في إمكان بث فكرنـا النقي . لقد عدد الرازي ( أبو محمد بن زكريا ٣١٣ هـ ٩٢٥ م) سجايا الفيلسوف أو المفكر ، فكان منها : لزوم العدل والعفة والإقلال من مماحكة الناس ومجادلتهم ، ولزوم الرحمة والنصح والمحبة للناس ، هي فضائل خلقية إلى جانب الصفات العقلية التي تعتبر وسيلة الفكر وعدته ، ويشير مسكويه ت٤٢٠ هـ/ ١٠٢٩ م إلى المباديء التي يلزم الفيلسوف بها نفسه فيذكر منها : إيثار الخير على الشر في الأفعال ، والحق على الباطل في الاعتقادات ، والصدق على الكذب في الأقوال .

وإستمع إلى ابن سينا يسجل عهدا قطعه على نفسه ، وما ألزمها به من ممارسات شاقة، إذ يعاهد الله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ، ويخرج من القوة إلى الفعل كما لها من جهة العلم والحكمة . وهذا مما يؤيد ما سبق أن أشرنا إليه وهو أنه لا تلازم بين التفلسف أو العلم والزندقة أو الإلحاد .

إن الفيلسوف المؤمن أشد ولاء وأكثر وفاء بحق النظرة الفلسفية من الفيلسوف الملحد أو الفيلسوف الشاك ، إن إلحاد بعض الفلاسفة يعتبر ثمرة نهج خاص من التفلسف الذي أسكرته الحرية الزائفة ، وإنما كانت زائفة لأنها مظهرية ، وإلا فهي في الحقيقة أسيرة فكرة معينة وهي الطرف المقابل .

إن المفكر الملحد قد ينكر الإله ، وقد يجحد الأديان ، مع أنه في الواقع يؤله مبدأ أو كائنا أحط قدرا وأهون شأنا ـ وحقا قال بعض المفكرين ليس نقيض الدين انعدام الدين وإنما نقيضه دين آخر .

إن ما يجب أن نبذله في صدق هو التأمل في واقعنا المعاصر موصولا بمقومات

الأصالة الموروثة المنقاة في إطار التنسيق بين كفاياتنا العقلية والوجدانية والسلوكية . ولعل من الضروري أن نشير في هذا المقام إلى ضرورة تواصل ميادينا الفكرية لا في مجال الفلسفة الدينية فحسب، بل في مجالات البحوث العلمية لنضمن ترابط العلوم وإنصهار نتائجها في بوتقتنا الحضارية .

إننا نحن الذين ينبغي أن نكتب فلسفة علومنا، وفلسفة ديننا، لأن علماءنا التجريبيين لن يتيح لهم الوقت أو التخصص التفرغ لذلك ، وذلك لأن أقصى غاية ما يحلم به العالم أن يصل في موضوعه الجزئي الدقيق إلى نتائج مضمونة ، وقد لا يعلم ما يجري في الميادين الأخرى . إن المفكر الفلسفي هو الذي يملك ذلك ، وهو الذي يستطيع أن يطلع مجتمعه أولا بأول على مقدار إنجاز أمته في هذه الميادين في إطار إسلامي يفسح من مجال الرؤية ، ويوسع أفق المسلم المعاصر .

إن فكرنا الإسلامي يستطيع إلى جانب ذلك أن يحلق في آفاق الجمال والفن ليرسم لنا أصول تربية جمالية وفنية منبثقة من الإسلام نصا وروحا فما أحوجنا إلى أصول هذه التربية ورسم إطارها الفكري ووسائل تطبيقها ، ويكون ذلك في حد ذاته ردا عمليا على تخرصات الزاعمين إنفصال الإسلام عن مجال الفن والجمال ، مع أن ديننا التأمت فيه الوحدة التنسيقية بين قيم الحق والخير والجمال بصورة لم تكفل لأي نظام وضعي أو سماوي مشوب .

إن هناك أديانا فرضت على أتباعها إغلاق العين، وصم الأذن عن معارض الجمال التي أبدعتها يد الخالق، مخافة أن تشغلها عن العبادة أو التبتل ، على حين أن الإسلام يطلب إلى كل منا أن يتأمل صنعة المبدع وأن يديم النظر ويكرره ليتحقق من أنه « ما في خلق الرحمن من تفاوت » إن عدم التفاوت ـ أو الاتساق هو المعيار الجمالي الذي كدت الأذهان في البحث عنه . وما تزال مشكلة الجمال في فلسفة كثيرة قيد البحث ، ولم تجد حلا بالنسبة لذاتيته أو موضوعيته ، ولم تفلح المدارس

الغربية الأربع في حسم النزاع ، مع أن الإسلام حسم ذلك منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا ، وأبدى إطار الجمال أوسع عرضا وأشمل نسقا وأعمق نوعا ، وشمل به المكارم والمكاره بمعايير ومقومات وأصول يضيق صدر هذه المحاضرة عن استيعابها .

## رعاية حاسة الذوق والجمال

لِمَ نَحرمُ جيلنا الحاضر من عرض هذا الثراء الفكري والوجداني وهو في أمس الحاجة إليه ؟ لم لا نرعى حاسة الجمال والذوق لدى أبنائنا وبناتنا منذ الطفولة ونحن أولى الأمم برعاية الفن والجمال وتذوقه وإبداعه ؟ ففيما أبدعته يد خالقنا في الطبيعة وما أفضته موارد إحسانه على خلقه من مواهب معارض غنية بألوان الجمال الذي يقيد النظر ، ويسعد الروح ، ويرهف الحس ، ويصفي النفس ويهذب الخلق ، وييسر سبيل الرضا والسعادة في الحياة .

لم لا نحند فكرنا وفننا في إسعاد أنفسنا وفي الإعلان عن ذاتنا وديننا ، والفن أقرب اللغات إلى فهم الشعوب ؟

إننا بتصفية فكرنا الإسلامي من اختلافات الفرق والمذاهب ، ومده بذات صدورنا ومشاعرنا ونبض حياتنا ، وصوغ زاد ثقافي سداه ولحمته من المادة الإسلامية الغنية في إطلاقها وسعتها ، زاد يشبع عقولنا ويغذي مشاعرنا ، ويستحث خطانا ، ويرضي أذواقنا ، ويمكن لنا في الأرض بالحق والخير والجمال ! إننا بذلك نكون حقا قد أفلحنا في توظيف فكرنا الإسلامي ، وعوضنا جيلنا الحاضر خيرا إن هو لم يستطع أن يتصل - في جميع أفراده بالتراث .

إن الذي سيحفظ على فكرنا وحدته وانسجام خيوط ، هو انبثاقنا من معين ديننا ومصدر هدينا ، وإنه لمعطاء لمن قصده ، وفتاح لمن استفتحه ، ومدرار لمن

استدره . وفي السيرة العطرة والسنة المطهرة وفي ثمرات القرائح المخلصة من أعلام هذه الأمة ـ وما أوفرها ـ المزيد لمن استزاد .

لم لا تقوم هيئات متخصصة على إصدار قواميس إسلامية تعرض المصطلحات الإسلامية عرضا شاملا متنوعا يخدم المتخصصين في العلوم الإنسانية ـ تلك العلـوم التي ينبغي أن تكون إسلامية مستفيدة من جميع العطاء الإلهي لعباده في كل مكان .

لم لا نصدر دائرة معارف إسلامية خاصة، بنا بدلا من الاعتماد على دوائر معارف نقضي أعمارنا في الرد على كثير من مفترياتها . إننا لا نصدر في ذلك عن ضيق نظرة وتعصب مغلق ، ولكننا نصدر في ذلك عن حرص على عرض الحقائق من أهل الخبرة والدراية والاطلاع .

لقد أثلج صدري أن كتب إليّ إخوة أعزاء منذ فترة يزفون إليّ نبأ إنشاء مركز للفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية وأملت كثيرا من الخير ، وكم كنت أود أن يخدم القسم الذي شرفت برئاسته ممثلا في أبنائي الذين خرجتهم في جوانب متعددة من ميادين الفكر الإسلامي أملا في أن ينفع الله بهم في أي موقع من مواقع رقعتنا الإسلامية، ولكن حالت ظروف وعوائق أرجو أن تزول ، فإننا نعتقد أن واجبنا أن نخدم في أي موقع وتحت أي ظرف .

إننا لو لم نهمل في السنوات السوالف لما وصلنا إلى هذه الحال من التمزق والتدابر ، ولما أغريت العداوة والبغضاء بين الأخوة ، ولما أعملت الأسلحة في أجساد وقلوب أبناء هذه الملة الواحدة . هؤلاء الأبناء الذين يفترض أن ينبثقوا فكرا ووجدانا وسلوكا من معين الحق والخير والهدى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ومن هدي الأمين الذي ردت به كرامة البشر منذ آدم عليه السلام . .

## ثالثاً: القيم الحضارية والجمالية في التراث الإسلامي

جاء الإسلام دينا خاتما متمّا نعمة الله ـ عز وجل ـ على عبادة، ففتح المغاليق من الأسرار، وكشف المعميات ، وأيقظ الطاقات الإبداعية في البشر ، ورشّدها لتأتي بأطيب ثمرات العطاء الحضاري والجمالي كما سيتضح في هذه العجالة ، هذه العجالة التي تقدم صادق الاعتذار منذ البدء عن عدم وفائها بحق المنجزات الإسلامية والحضارية في دنيا الإنسان .

ولكي يسهل تتبع نقاط هذه المحاضرة في تسلسل طبيعي ويسر منطقي يجدر بنا أن نشير إلى أننا سنلجأ إلى هذا الكنز الثمين الذي لا ينضب مورده ، ولا ينفذ عطاؤه وهو القرآن الكريم ، ثم السنة النبوية المطهرة باعتبارهما المصدرين الرئيسين لهذا الفيض الغامر من الهداية والتوجيه والتسديد والتشييد لخالد القيم في الحضارة والجمال .

ولن نحرم أنفسنا كذلك من قطف يانه الثمرات للقرائح والعقول الإسلامية التي تخرجت في مدرسة الرسول الكريم ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ ثم نتبع ذلك بالتنزه في رياض هذه الحضارة الإسلامية ، لا لاستجلاء صورها وأنماطها وأمثلتها وشواهدها الواقعية فحسب ، ولكن لإلقاء الضوء على القيم والمثل التي تحملها ، تلك القيم التي أذن الله أن تكون ضمان الخلود والبقاء والصمود[1] ، وسنرى أن القيم الحضارية في الإسلام لم تنفصل عن القيم الجمالية سواء كان ذلك من جهة التشريع والتنظير والوصف والتفسير والتحليل ، أو من جهة التنفيذ والتطبيق والتمثل في الواقع المشهود .

---

(١) لفلاسفة اليونان والغرب عموما آراء حول القيمة ومصدرها ، كما لهم آراء متضاربة حول مصدر الإلزام الخلقي في نظريات متعددة انظر كتابنا في الفلسفة والأخلاق/ ١٤٦ وما بعدها .

وكالمدخل الطبعي لهذه المحاضرة نرى لزاما علينا أن نحدد هنا هذه المفاهيم التي سنرددها أثناء المحاضرة ، لأن في تحديد هذه المفاهيم تصحيحا لما عسى أن يكون في بعض الأذهان من تصورات ، أو تجلية لما قد يكون قد انبهم من معان . فقد وردت مثل هذه المصطلحات في تراث غيرنا قبل الإسلام وبعده، واتخذت مدلولات قد تختلط أو تتشابك ، بل قد تتناقض مع مدلولاتنا الإسلامية .

ومن هذه المصلحات التي نود تحديدها تحديداً دقيقاً مصطلح القيم ، ومصطلح الحضارة ، ومصطلح الحسن والجمال .

## ● مصطلح القِيَمْ

القيم جمع قيمة ،وهي القدر والوزن ،ومدى النفاسة وسمو المرتبة رجحانها إذا تجاوزت المستوى المادي الصرف . وقد تستعمل بمعنى الفضيلة أو المكرمة أو المثال السامي المنصب ليحتذى ويهتدي به . وفي مثل هذا الضوء جاء قوله ﷺ « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » وهي بهذه المثابة تشكل قوانين أو مباديء عامة في ضوئها توزن الأفكار والأعمال والإنجازات والمشروعات ، وكذلك النيات والخواطر والمشاعر .

وقد اتفق الفلاسفة على أن مبحث القيم يتناول ثلاثة ميادين كبرى : ميدان الحق ، وميدان الخير ، وميدان الجمال . والحق والخير والجمال هي جماع الحياة الإنسانية الرفيعة التي تجعل الإنسان أهلا للخلافة والصدارة في الكون ،وعلى الأقل في هذا الكوكب الذي يعيش فيه بين ظواهر طبيعية وإخوة من البشر . وهذا التقسيم الفلسفي كان وسيلة الفلاسفة لتناول علوم محددة تنتمي إلى هذه القيم أو

الميادين كعلم المنطق[1] الذي يقصد منه الوصول إلى الحق ،والتمييز بينه وبين الزيف والباطل ، وعلم الأخلاق الذي يرشد إلى السلوك الفاضل المفضي إلى الخير والسعادة ، وعلم الجمال الذي يرشد إلى كيفية التذوق والتقدير والحكم الجمالي .

وسنرى أن الإسلام لا يفرق هذه التفرقة وإنما يعمل على تناسقها وتناغمها في دنيا الناس لأنه حريص دائما على وحدة الكيان الإنساني .

## ● مصطلح الحضارة

أما مصطلح الحضارة فإنه على الرغم من تعدد مفاهيمه وإختلاف معانيه إلى الدرجة التي توحي بالتناقض والتضارب ،وبخاصة خارج المحيط الإسلامي ـ على الرغم من ذلك ـ يشير في خلاصة معناه ، ولب فحواه إلى جملة الإنجازات الفكرية والوجدانية والسلوكية والعمرانية التي وصلت إليها الجماعة البشرية عبر فترة من الزمن .

إننا قد نلاحظ أن هذا اللفظ صار يستعمل في عدة معان غامضة مرتبطة في الغالب بجوانب شعورية أو عاطفية ، كما نلاحظ كذلك أنه ليس هناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على معنى واحد أو استعمال دقيق ، ولعل أقصى ما يمكن أن يتصور من دقة في استعمال هؤلاء إنما هو في الدلالة على أسمى صورة من صور التطور الاجتماعي ، ولا يخفى ما في هذا العلم أيضا من إبهام .

لقد حاول بعضهم إيضاح هذا المعنى بتقسيم المجتمعات إلى ثلاثة أقسام تتطابق مع المراحل التطورية[2] التي يمر بها المجتمع حتى يصل إلى الحضارة :

---

(١) ليس من الضروري أن يفهم من لفظ « المنطق » المنطق الصوري كما تركه أرسطو ،فقد نقده المسلمون وأنشأوا منطقا إسلاميا يتعامل مع الأشياء والحقائق حسب طبيعتها ولذلك تفصيل كبير .

(٢) انظر في تنوع واختلاف وتطور مفهوم الحضارة خارج الإسلام

Chamber's Eneyc. New Revised Edi, Vol. III London

المجتمع البدائي ، والمجتمع البربري ، ثم المجتمع الحضاري، وهو يقيم هذا التقسيم على أساس النظر في الطريقة التي يكسب كل مجتمع بها لقمة العيش ، أو يدبر بها حياته ؛ فالبدائي يعتمد على ما تهيئه له الطبيعة ما يأكل ، ولذا يعتمد على الصيد والمطاردة ، بينما المجتمع البربري يحاول أن يزرع بعض النباتات الغذائية ، وأن يربي بعض الحيوانات المستأنسة التي يعيش عليها ؛ أما المجتمع الحضاري ، ففيه أناس يعتمدون على مهاراتهم الحرفية والصناعية والتجارية بحيث يعتمدون على أن يكفل لهم غيرهم هذا القدر الفائض من الإنتاج نظير تقديم هذه المهارات[١] .

إن هذه النظرة التي تربط بين الحضارة ووجود فائض إنتاج تبدأ خطوات هذه الحضارة بالزراعة ثم تضيف شروطاً أخرى مرتبطة بوجود دافع قوي لإنتاج هذا الفائض وتدبير سرعة انتقاله . . الخ ، وواضح من هذه النظرة أنها نظرة مادية قاصرة ، على حين أن الحضارة الحقة لا ينبغي أن تقتصر على الجانب المادي كما سنرى .

إننا قد نرى بعض مفاتيح الإهتداء إلى أولى الإنبثاقات الحضاريية فيما وضعوه أحيانامن لاحظات حول الفروق بين القرية والمدينة أو الريف والحضر أو البدو والحضر[٢] **وأن أهم هذه المفاتيح ما يرتبط بالمعرفة والقدرة على تسجيل أو كتابة هذه المعرفة والخبرة .**

**حقا لقد اعتبر المؤرخون أن الكتابة والقراءة تعتبر أروع علامة وشاهد على الحضارة ، كما أنها أنجح وسيلة لتسجيل ما يعجز الإنسان عن حفظه .**

---

(١) وأنظر الثقافة والحضارة في :

W.H.KELLEY The Coneept of Calture, Columb. U.P. 1955.

(٢) كما فعل تيلور E.B.Tylor في كتابه The Legacy of The Pimitive قارن كتاب The World of Crisis لكليد وكلي فصل ¾ The Science

## ● الآراء في الغرب و تعريفات الحضارة

ولنسترسل في عرض الآراء في الغرب، حتى إذا جئنا إلى ساحتنا الإسلامية أدركنا على الفور وضوح التميز والعمق للتصور الإسلامي للحضارة ، سواء كان ذلك في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، أو في ضوء ما خلفه الأفذاذ من الأسلاف من تراث .

فمن الآراء في الغرب أن الحضارة والعمران في منظورهما الموسع هي « المحصول الكلي المعقد أو المركب الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادة والنظام، وكل القدرات والكفاءات المكتسبة من إنسان كعضو في مجتمع »[1] وهذا تعريف معمم يسوي بين العمران والتراث الإجتماعي الكلي للبشر .

ومن الآراء في تعريف الحضارة « أنها هي والعمران نظام تاريخي مشتق أو مكتسب يمنح صورة أو نظام الحياة المشتركة بين أفراد في مجموعة أو مجتمع »[2] . وهي تحوي مجموع اللهجات في اللغة والعادات والتقاليد والدساتير والدوافع والمثيرات للأفكار والعقائد والقيم وتجسيدها في آلات أو أدوات مادية أو مهارات[3] .

ولا يعزب عن البال أن لفظ الحضارة قد استعمل في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، لكنه رسا الآن على أنه يشير إلى « مجموعة الخصائص التي تعرضها الحياة العامة في مجموعها لفئة أو مجتمع متقدم لفترة حالية أو فترة محدودة ماضية كما

---

(١) CIVILIZATION &CULTURE (Brit. Ency.)

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع .

هو الشأن مثلا في الحضارة المصرية أيام الأسر القديمة ، أو الحضارة اليونانية أيام بركليس » .

وقد أشار تيلور Tylor[١] إلى أن لفظ الحضارة في صورته العامة قد يستعمل ليعني مجموع الإنجازات التي وصلت إليها البشرية بالنسبة للهوة الماضية التي كانت فيها أقل مستوى ، وهذا يفترض وحدة الانطلاق والاستمرار .

ولا جدال في أن نظريات التطور الحضاري قد تتابعت منذ القرنين ١٧ ، ١٨ م الذي أعلن فيه الأوروبيون اكتشافهم للبدائيين ، وشرع علم الإنسان والأجناس يظهر ، وبدأوا يصفون البربري بالمنعزل الفقير القبيح القاسي بلا فن ولا علم ولا حظ ولا مجتمع .

لقد غلب الاتجاه المادي في التطور والتطبيق منذ قطع العلم التجريبي شوطا بعيدا في الاكتشاف والإنجازات التطبيقية، مما شجع الوضعيين والماديين في الدعوة إلى بسط البحوث والكشوف من أجل الهيمنةوالسيطرة والطغيان والاستعمار، وأخذ الاهتمام بالقيم والأخلاق يفتر، حتى أضحى صوتها خفيتا أو مكتوما ـ وإن شئت قلت نجمت أخلاقية ومباديء حلت محل القيم والأخلاق[٢] . أخلاقية تتلائم مع مقتضيات التسلط والاستعلاء ، وفقدت الحضارة شيئا فشيئا وجهتها الإنسانية والأخلاقية وأصبحنا نرى أقسى صور القسوة والبطش والهمجية من أناس يفترض أنهم قطعوا شوطا هائلا في التقدم الحضاري . لقد سارت حضارتهم عرجاء تسعى على قدم واحدة ، هي قدم المادة حتى أضحت ماردا يهدد الإنسان نفسه . هذا

---

(١) عالم من علماء الأنتربولوجيا ( علم الإنسان ) الأمريكيين نشر كتابه سنة ١٨٧١ م .

(٢) تأكد ذلك بعد ظهور الوضعية المنطقية في فرنسا وإعلانها بأن المرحلة التي كان يعتمد فيها على الدين أو على الفلسفة قد ولت، وبدأ عصر العلم الذي ينبغي أن يكون عليه كل الإعتماد، ونادوا بإنشاء دين عقلي يواكب التقدم العلمي لوضوح عدم الاستغناءعن الدين، وقد فشلت محاولاتهم ، انظر كتابنا الإنسان والأديان .

الإنسان المسكين الذي قيل له أن الحضارة إنما وجدت من أجلك ، فإذا به ينقلب ضحية وفريسة لها ، وما ذلك كذلك إلا لتجاهل ما تحتاجه الروح وما يتطلبه السلوك ، حيث انفصلت الحضارة عن القيم والأخلاق [١] .

## ● الحضارة في الإسلام [٢] :

يرسي الإسلام قواعد وأصولا وقيما للحضارة تحفظ عليها نفعها وصلاحها ودوامها ورقيها ، وتكفل صدق تعبيرها عن الإنسان المكرم ربانيا ، والمستخلف إلهياً ، والمسئول نهائيا . وبدلا من المتاهات في دنيا التعريفات والتخمينات والتخرصات والنظرات الساذجة أو المتوسطة فإن الإسلام ـ قد جاء إثر حضارات سبقت وباد بعضها ، وبقي بعضها ـ أراد أن يمنح البشرية من الدروس في صنع الحضارة وترقيتها، ما يجنبها وهدات وانتكاسات السابقين .

**وقد رأى الإسلام ـ ورؤيته الحق ـ أنه مادام الإنسان هو صانع الحضارة وحارسها ، فلابد أن يصاغ هذا الإنسان صياغة طاهرة نقية ، وأن تكفل لقواه وملكاته ومواهبه أن تنطلق من منبع صاف خير مشرق مضيء ، ولن يتحقق له ذلك إلا بنقاء العقيدة وصفاء البصيرة ، وجودة العقل وطهر الوجدان وحازم الإرادة ، وصادق العزيمة مع التحرر من ربقة التقليد لما بلى من اعتقادات أو تصورات أو تخيلات :**

---

(١) انظر بعض الهوامش والتعليقات عقب هذا البحث هـ (أ) .

(٢) الأصل الاشتقاقي للكلمة في العربية يكاد يتناظر مع أصله في معظم اللغات الأجنبية وكما يقيم العرب مقارنة بين البدو والحضر ، يقيم الغربيون مقارنة بين البداءة والتمدن .ولعل ابن خلدون اختار لفظ العمران الذي وجده أوضح في الدلالة على التطور والتقدم .

## ● القيم الحضارية التي نصبها الإسلام

يبرأ الإسلام من كل نظرة قاصرة أو رؤية محدودة بحدود هذا العالم المحسوس على أنه كل الحقيقة، وأنه كل ما يعني الإنسان، كما وقعت في ذلك سائر المذاهب الوضعية ، بل إن الإسلام يرسم أوسع الأطر للنظرة الحضارية، ثم يغرس على جوانب هذا الاطار الرحب القيم . التي تكفل للحضارة سلامتها وصلاحها وعميم نفعها وخلودها النسبي ؛ وذلك لأن الإسلام لا يعتبر الحضارة غاية[1] وذلك لأن الإسلام يؤكد عبور وفناء هذه الحياة لكنه مع ذلك يطالب بتعميرها* ويعلق الجزاء على مقدار الإسهام في تحسينها وإشاعة الخير والبر والعدل فيها .

١ ـ وأولى هذه القيم والوسائل في الوقت نفسه، التعلم والمعرفة، ومفتاحهما الطبيعي القراءة والكتابة، فإذا لاحظنا أن الرسول الكريم ﷺ هو الرسول الأمي الذي أرسل في الأميين ، أدركنا على الفور مدى الإعجاز الذي حقق الله على يديه ، من إزالة أمية قومه بعد هجرته الشريفة إلى المدينة ، وعد إلزامه لمن عجز عن الفداء من الأسرى بأن يعلم عشرة من المسلمين[2] ، إن هذه الخطة ومثيلاتها كثيرات قد أذاعت الكتابة والقراءة في هذا البلد الطيب حتى وصل الترقي في الكتابة درجة من التخصص مما مكنه ﷺ من أن يستخدم كتابا للوحي ، وكتابا للرسائل ، وكتابا للاتفاقيات والمعاهدات ،كما أشار على بعض الصحابة رضوان الله عليهم بتعلم بعض اللغات حتى يتمكنوا من مخاطبة أهلها والتفاهم معهم وقد بلغ عدد كتابه وحده صلوات الله عليه اثنين وأربعين كاتبا[3] .

---

(١) أي غاية نهائية في هذه الحياة الدنيا ، وإنما هو يجعلها ميدانا للإفصاح عن الصفات والمواهب والمواقف التي سيثاب أو يعاقب عليها يوم الحساب .

(٢) انظر سيرة بن هشام .

(٣) التراتيب الإدارية ج ١ ص ٣ .

(*) انظر الهوامش والتعليقات بعد هـ « ب » .

ولا غرو أن تكون أولي آيات الوحي متعلقة بالقراءة والتعليم وأدواتها ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ وقد جانب ابن خلدون الصواب حين زعم أن « القوم يومئذ ـ في زمن الرسول صلوات الله وسلامه عليه ـ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا رجعوا إليه ، ولا دعتهم إليه حاجة ، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين[1] » مع أن من يلقي نظرة فاحصة على السنوات العشر التي قضاها رسول الله ﷺ في المدينة يدرك أن المدنية وأسباب الرقي الحقيقي التي وصل إليها العصر النبوي **من حيث العلم والكتابة وقوة الجامعة وعظيم الاتحاد، وتنشيط الناشئة، وما قدر عليه رجال هذا العهد الطاهر وما أتوه من الأعمال واستولوا عليه من الممالك، وما بثوا فيه من حسن الدعوة وبليغ الحكمة وروائع الموعظة** .

**ـ هذه المدنية والرقي لم تبلغها أمة من الأمم، ولا دولة من الدول في مئات السنين** ، لكن محو الأمية لم يكن ليؤتي ثماره إلا في شخصية أعيد صياغتها وأحسن تركيبها ومدها بالزاد الثقافي والروحي الخلاق؛ ومن هنا كان لابد أن نرجع إلى أساس الأسس وركيزة سائر الركائز، **وهو صدق الاعتقاد وسلامته وحرارته ويقينيته** ، بل إننا نستطيع أن نقول **أن الاعتقاد في الإسلام هو المحور الحقيقي الذي دارت عليه الحضارة الإسلامية عطاء وإنجازا** .

**٢ ـ قيمة القيم إذن سلامة الاعتقاد** : إن سلامة الاعتقاد في الإسلام لا يرجع خيره أو مردوده ثلى الجانب الديني فحسب ، بل هو في الواقع يغذي سائر الجوانب الإنسانية العقلية والوجدانية والسلوكية والنزوعية[2] .

---

(١) المقدمة/ ٤٧٧ .

(٢) انظر كتابنا الإنسان والأديان/ ١٦٥ وما بعدها ( دار الثقافة بالدوحة ) .

أما في الجوانب العقلية فقد حررت العقل من الجمود والتقليد ، وأيقظته من سباته، ودربته على سلامة التفكير وصدق الاستدلال، وأمرته ألا يقبل شيئا إلا ببرهان صادق مقنع ، ونهته أن يتبع ما ليس له به علم[1] ، وطالبت الإنسان بتسخير واستعمال كافة الطاقات الحية، وتعويدها على دقة النظر والسمع الفاحص المنتقى. بل إن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أظهرتا بجلاء عنايتهما الفائقة بسلامة وسلام العقل مع القلب والسمع والبصر، حتى يغدو الكيان الإنساني كله موحِّدا وموحَّدا، وهذا ما تعجز عنه النظم الوضعية بيقين. ولمن شاء أن يدرك هذه العناية فليلاحظ كثرة ورود كافة مصطلحات الإدراك والمعرفة والشعور والفهم والتدبر والفقه والتذكر والتعقل والتمييز والتبصرة والذكرى والقلب والألباب والتأمل والتفكر والإعتبار والنظر في كل من القرآن الكريم والسنة المطهرة على السواء .

ولا يتسع المقام لعرض الأمثلة الشارحة لهذه الحقيقة، ولكن يكفي الإشارة إلى مثال واحد في القرآن الكريم ، وآخر في السنة المطهرة على أن نحيل القارىء المستزيد إلى مواضع ذلك من المصدرين الجليلين إن شاء الله[2] .

أما المثال الأول ففي قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾[3] .

فهو هنا يدرب بصرنا ونظرنا الذي سنستمد منه أحكامنا بعد أن يدركها

---

(١) قال تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ الإسراء/ ٣٥ .

(٢) انظر في هذا كتابنا تأملات في الفكر الإسلامي/ مبحث الأصالة. ./٩ والتجديد/ ٦٠ وما بعدها نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة ، وقارن كتابنا /دراسات فلسفية وأخلاقية/ ١٢٥ وما بعدها .

(٣) سورة الملك/ ٢ ـ ٤ .

ويزنها عقلنا ، ويطلب إعادة النظر وتكراره للاستيثاق مع أنه كلام من لا يجوز عليه كذب، ومن لا يوجد من هو أصدق منه قيلا أو حديثا .

وأما السنة النبوية فيكفي منها ما أشار إليه النبي ﷺ في حديث الثلاثة الذين لكل منهم أجران، إذ ذكر منهم « رجل كانت عنده أَمةٌ . . فأدبها وأحسن تأديبها ، وعلمها فأحسن تعليمها[1] وهذا في الإماء من النساء فما بالك بالحرائر ؟ ثم ما بالك بالرجال ؟

والواقع أن ما بثه النبي ﷺ من التعاليم وأنماط الإرشاد وما حوى القرآن من آداب الإجتماع ، وما سنه من طرق التعارف والتمازج ، **وما أودع الله غضون كتابه* من أحكام الطبيعة وأسرار الوجود وما ضبط من الحقوق . وسن من نظم الحياة وسنن التاريخ ، وما تلته به السنة النبوية من تهذيب النفوس والأخلاق والإرشاد للأخذ بالأحسن فالأحسن في كل شيء ، وما أحكمته من سنن الارتقاء والإخاء البشري ، والتمتع بضروب الحرية المرشدة المستنيرة ـ كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن التمدن والرقي والحضارة الإسلامية في إبان ظهورها ونشأتها ، إنما قامت بهذه الإنجازات نظرا لتأثير التعاليم الربانية والنبوية على قلوب سامعيها في هذا الحين .**

ولا ينبغي أن نغادر هذه القيمة المتعلقة بسلامة الاعتقاد دون أن ننوه بكنه هذا الاعتقاد وما يقتضيه من رقي في الفكروالذوق والشعور،وطهر في النية وصلاح في العمل . **فحقيقة هذا الاعتقاد التسليم بألوهية وربوبية وهيمنة الله الذي له**

---

(١) ورد الحديث في الصحاح بطرق وروايات مختلفة .

(*) انظر هامش « هـ » فيما يتبع .

**الأسماء الحسنى**[1] **والتسليم بصدق المبلغ الخاتم الذي ضرب أكمل المثل للكمال البشري في صوره الممكنة** ، صدقه في كل ما بلغ عن ربه من تكليف أو تشريف أو نهاية مصير للجنس البشري ، كله بناء على موقفه من هذا التكليف وهذا التشريف .

إن هذا الاعتقاد لم يُحْمل عليه الناس حملا ، بل قدمت لدعمه البراهين والأدلة ، وصدقته المعجزات والخوارق ، وأيدته المواقف والتجارب في الماضي والحاضر ؛ وماتزال ولن تزال براهين أحقيته وصدقه تتوالى عبر العصور إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[2] ، ومن هنا تبرز قيمة أخرى من قيم الحضارة الإسلامية وهي :

**٣ ــ التأسي والاهتداء بالسنن الإلاهي والقانون الذي يسير التاريخ ويحكم الحضارة إما لها وإما عليها** . وذلك استقاء من الدروس والعبر التي قدمها القرآن الكريم بسخاء للنماذج المختلفة من الأفراد والأمم والحضارات السابقة ، وما تم بشأنها في ضوء هذا السنن الإلهي والقانون الرباني : ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا ﴾[3] ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخۡذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلۡقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخۡذَهُۥٓ أَلِيمٞ شَدِيدٌ ﴾[4] و ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبۡعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَاۚ وَمَا كُنَّا مُهۡلِكِى ٱلۡقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهۡلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾[5] و

---

(١) ومن هنا دأب ﷺ على تغيير الأسماء المنَفِّرة التي كان يحملها بعض القادمين عليه من الرجال والنساء ، وأسمى حفيديه الحسن والحسين ، وغير اسم الفتاة عاصية إلى « جميلة » ومرة وصخر إلى سهل وياسر ، لعلمه ﷺ من العلاقة بين الاسم ومدلوله .

(٢) وآية ذلك تصديق الكشوف العلمية الحديثة لما ورد في القرآن الكريم ، طالع الإعجاز العلمي في القرآن .

(٣) الأحزاب/ ٦١ .

(٤) هود /١٠٢ .

(٥) القصص/ ٥٨ .

﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا ﴾[1] و ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴾[2].

وغير ذلك من الآيات المثبوتة في الكتاب الكريم عن فرعون وقارون وهامان مكن نماذج الظلم على المستوى الجماعي . هذا إلى أن القرآن لم يقتصر على نماذج الظلم ،ولكنه أكثر من عرضها لشدة التحذير لكثرة ما يقع البشر في نفس الأخطاء ليلقوا نفس المصير ، وعرض النماذج الصالحة الخيرة على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأمم ، شحذا للهمم وترغيبا وتحميسا للاقتداء والتأسي ، فامرأة فرعون تصارع الظلم والشر والكفر،وتختار الإيمان وتلجأ إلى ربها عائذة راغبة ، ومريم البتول مثال المرأة العفيفة الطاهرة النقية والمصدقة المؤمنة الرضية ، والأنبياء والرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ منارات على الطريق؛ والأمم تعود إلى ربها وتؤمن فيمتعهم الله كقوم يونس ﴿ لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَـٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴾[3] ، ولكن القوم إذا قلبوا ظهر المحن بطرا بالنعمة وكفرا وجحدا لفضل المنعم يذيقهم الله لباس الخوف والجوع بما كانوا يصنعون[4] ، وهكذا يعرض القرآن المادة الخصبة للتعليم والتعلم في قوانين الحضارة والرقي ، وأسباب التدهور والبوار .

وحديث أبي عبيدة الجراح الذي أرسله رسول الله ﷺ على الخراج وما قاله

---

(١) الإسراء/ ١٥ .

(٢) الإسراء/ ١٦ .

(٣) يونس/ ٩٨

(٤) الإشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴾ سورة النحل/ ١١٢ .

صلوات الله عليه عقب وصوله إليه ، وجدير بكل مسلم أن يتأمل مقالته ﷺ في هذا المقام فهي هادية كاشفة لما نحن فيه الآن من ترد وتفتت وصراع . لقد رأى صلوات الله عليه ، وقد وصل أبو عبيدة عند الفجر ، تحلق الناس به ووقوفهم حائلا دون بلوغ حجرته الشريفة بعد أداء الصلاة ؛ وهنا يبتسم إبتسامته الحانية ، ويخاطب الناس فيقول : أظنكم قد علمتم بما أحضر أبو عبيدة من مال ، فيقولون في نفس واحد : نعم ، فيقول « والذي نفسي بيده !! ما الفقر أخشى عليكم ، ولكن أخشى أن تبسط عليكم الدنيا ، فتنافسوها كما تنافسها من قبلكم ، فتهلككم كما أهلكتهم »[1] .

٤ ـ **نشدان الحق والخير والحسن** : في هذه القيمة المثلى في الإسلام وبناء حضارته نرى أثر سلامة العقيدة وما أحدثته من إصلاح وشحذ للذهن وإطلاق للطاقات الكامنة لوجهة معروفة ، وهدف واضح متمثل ، هو إحقاق الحق وتحقيق الخير وإنجاز الحسن والإحسان ، الذي هو أعلى مراتب الأهداف الإسلامية كما حدده حديث جبريل عليه السلام[2] .

وهنا نجد التلاحم الحقيقي والانسجام التام بين هذه القيم التي تشكل في الإسلام نسيجاً واحدا وإن تعددت خيوطه ، أما الحق فلأنه الدين الذي أتى من الحق بالحق ، ومن الذي أقام السموات والأرض على الحق ، وما خلقهما باطلا أو عبثا ، فكان من قانونه عز وجل أن يقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ؛ ولذا رأينا أن مما لا سبيل فيه إلى الحق بادا مُحّي وزال وذهب جفاء ؛ إذ هو زبد وأمشاج وأخلاط لا تنفع ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[3] .

---

(١) ورد الحديث في صحيح مسلم كتاب الزهد .

(٢) ورد الحديث في الصحيحين .

(٣) الرعد/ ١٦

ولو رحت تنشد مواطن الأمر باتباع الحق وفعل الخير ونشدان الحسن في القرآن والسنة ما وسعتك كتب ومجلدات في استقصاء ذلك ودراسته . وحسبك أن تعلم أنه لم يوجد كتاب سماوي ، أو تراث نبوي يوضح سبيل الحق ومثله وصوره في شتى المجالات المحسوسة والمعقولة مثل القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، حتى بلغ الأمر إلى الحد الذي جعل رسول الله ﷺ « يمزح ولا يقول إلا حقا !! » .

أما الخير فقد صحح فيه القرآن وجهة نظر الناس وبين بالبرهان أن الناس قد تكره الخير لعدم ظهوره لهم ، وقد تحب الشر لخفاء وجهه عنهم نتيجة للجهل أو الانشغال بالأفكار التقليدية أو الاغترار بالمظهر ، وبين بالوقائع والحوادث أمثلة ذلك في أمم سابقة وفيما واجهه المسلمون أنفسهم من مواقف وتجارب ، وتأمل بنفسه قصة الإفك[1] ، وقصة قارون[2] ومن ثم مثل نعمته* ، وموقف المسلمين في بواكير غزوة بدر[3] إلى غير ذلك من الصور والمواقف التي خفى فيها عن الناس وجه الخير أو الشر ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ .

٥ ــ مفتاح التحويل في الحضارات والنهضات يكمن في النفوس أولا ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾[4] .

## تلخيص القيم الحضارية :

إنك تستطيع أن تجمع كل القيم الحضارية في الإسلام في هذه العبارة الموجزة المركزة ، وهي أنها **قيم تحافظ على توحيد الإنسان لربه ، وتوحيده لكيانه هو وقواه وملكاته وهمومه ، كما تبرز سموه وكرامته بالحق والعدل والصبر والخير فيما ينتجه**

---

(١) سورة النور / ١١ .

(٢) سورة القصص / ٧٦ .

(*)انظر هامش « ل » في الهوامش والتعليقات .

(٣) سورة آل عمران والتوبة والأنفال .

(٤) الرعد / ١٠ وكذلك قوله تعالى : **﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾** الأنفال / ٥٣ .

الفكر أو يكنه الوجدان ويعبر به اللسان ، أو تأتيه الجوارح أو تنجزه المهارات والصناعات ؛ وفي كلمة : أن تجعل الحضارة حضارة إنسانية أصلها ثابت وطيب ، لأن جذورها نبتت من الكلم الطيب الذي يصعد إلى الله ، وثمارها طيبة لأنها تخدم البشرية باعتبارهم عيال الله ، أخوة على أرض الله وفي ملك الله انتظارا لمصير بلغ من الرقي حدا يعجز دون متابعته العقل في الدار الباقية دار الجزاء ، وإذا علمنا أن الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، علمنا كيف تكون الحضارة رشيدة وخيرة ومسعدة .

أما الحسن والإحسان والجمال ، فلا يماري أحدفي أن الإسلام نشد الحسن والإحسان والجمال والصلاح في كل ما أمر، فالله ﴿يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[1] :وهو يأمرنا بأن نقول للناس حسنا ويعلمنابرسوله ﷺ «بأن الله جميل يحب الجمال، وطيب لا يقبل إلا طيبا »[2] وقد نشدالجمال في المحسوس وفي الخلال والصفات والفضائل والأعمال[3] ،فالصبر لابد أن يكون جميلا ، حتى الهجر ينبغي أن يسلك طريقا جميلا لا عدوانيا والعمل لابد أن يكون صالحا .

وتقوم اعدة الحل والحرمة في الإسلام على أساس جمالي تدركه الفطر السليمة والأذواق الصحيحة ، فنبينا يحل الطيبات ويحرم علينا الخبائث ، ولن ترى فيما حرمه الإسلام نوعا من الحسن يحملك على أن نتتساءل لم حرّم ؟ ، واستوثق من ذلك باستعراض المحرمات .

---

(١) النحل/ ٨٩

(٢) حديث صحيح .

(٣) أمثلة ذلك مثبوتة في القرآن الكريم في غير موضع انظر على سبيل المثال : الأحزاب ( في التشريع ) ، والمزمل في الصبر والهجر ، إلى غير ذلك من السور والآيات التي تتناول سائر الفضائل بصفات جمالية .

## ● القيم والإنجازات في التراث

لقد وقرت هذه القواعد والقيم في نفوس المسلمين، وقد أطلقت طاقاتهم وفتحت أبوابهم وعقولهم على سائر الحضارات دون هيبة أو وجل، نظرا لحصانة عقولهم وقلوبهم ، وذكاء وسلامة فطرهم التي مكنتهم من الانتقاء والاختيار ، بمقاييس لا تختل ولا تميل .

وكما يقول بعض علمائنا » **لقد كان العلم الذي تعلموه في مدرسة القرآن والسنة** ـ وهو يشير إلى الصحابة رضوان الله عليهم ـ سببا في جعلهم لا ند لهم في كل رجال العصر والأعصر، سواء في الحكمة التي ساسوا بها الشعوب، أو القوة التي سادوا بها الممالك ، ذلك العلم الصحيح الذي لانت له في أسرع وقت قلوب كانت بالأمس أقسى من الصخر ، فحل الوئام محل الخصام والإخاء محل العداوة ، والإحسان موضع التعدي والظلم، فلم تمض تلك المدة اليسيرة على تلك الشعلة النورانية حتى عمت أرجاء الكرة الأرضية . ولا جرم أنه لما كثر المستظلون بذلك اللواء ، والمستكنون في أمامته ﷺ ، أراد ـ صلوات الله عليه ـ أن يضبط أمورهم بنظم سنها وولايات نصبها ، وعمالات أسسها .

## أولا : الإنجازات في عهد الرسول ﷺ

في عهد الرسول الكريم صلوات الله عليه انطلقت الحياة الاسلامية بتوجيه الخالق، وتطبيق الرسول الكريم متقدمة بناءة تتسابق في مضمار الخير وتسارع إلى تبني كل ما يرقى الإنسان في شخصيته أولا ، ثم فيما حوله بعد ذلك، وقد رأينا بدء الرسول العملي في محو الأمية وفي تبصير الكتاب وتعليم الصحاب أمور الدين عبادة ومعاملة بعد تصحيح العقيدة وتهذيب السلوك .

وقد كان مسجده[1] ﷺ المركز الأول الذي أشرقت منه أشعة الحضارة في بساطة ويسر يليقان بطبيعة العصر وأحوال الناس ، وما وجد صلوات الله عليه وسيلة من وسائل الرقي أو التنظيم أو النظافة والتجمل إلا تبناها فكان يَقُمّ وينظفُ المسجد ، ثم درج الناس على تطييبها وتجميرها ثم إضاءتها بعد ذلك . وقد شجع ﷺ المنظفين الذين يخرجون القمامة من المسجد ، مبينا أن ذلك من مهور الحور العين ، وافتقد جارية كانت تقم المسجد ، فقيل له إنها ماتت فأسف ﷺ لأنهم لم يخبروه ليصلي عليها تشريفا وتكريما ، وكان يدعو لانتقاء ماء الشرب من العذب النقي ، وكم دعا لأناس يدأبون في تنقية ماء شربه عليه الصلاة والسلام . ولقد وضع الرسول الكريم بذور الحضارة نقية صافية ، وشملت ما يتصل بمجال التربية النفسية ، وبخاصة فيما يتصل بالشباب ، كما شملت ما يتعلق بأنماط العبادات البدنية والمالية ، إلى جانب ما يتعلق بالمعاملات والسياسة حربا وسلاما ؛ وكان بذلك واضعا اللبنات الأساسية في العلاقات الدولية مسترشدا بتشريع الله سبحانه ، وتحديده له منهج العلاقات بالمشركين وأهل الكتاب ومن هم خارج الدائرة الجغرافية المحلية .

---

(١) إن قصة بناء المسجد وحدها وإسهام الرسول الكريم في البناء ، وتنظيمه العمال بناء على المهارات ، كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن الرسول الكريم كان يرسي قواعد حضارة .

أ ـ **إستقبل الوفود من شتى بقاع العالم ومن مختلف الأديان ووضع ما يعرف الآن « بالبروتوكول »* ولكنه نظام ربَّاني ، يتوخى الصدق والإخلاص ويتجنب الزيف والنفاق الذي نلاحظه الآن في الدبلوماسيات الحديثة . وكانت الوفود تستقبل في المسجد ، ثم بنيت دور الضيافة ونظم لها التموين، وهيىء لها وسائل إكرام الضيوف** ؛ وبرزت لأول مرة في النماذج الإسلامية طريقة المفاوضات بين الرائد المسلم والأطراف المختلفة من الأجناس والأديان ، وتعلمنا من الدروس من هذه اللقاءات ما يصلح أن يكون ذخيرة حية للدبلوماسية الإسلامية .

ب ـ **خصصت دور للقراء،** وقد قدم عبد الله بن أم مكتوم مع مصعب بن عمر بعد بدر بيسير فنزل دار القراء وهي دار مخرمة بن نوفل .

جـ ـ **وجد تخصص في الإفتاء** : وهو وإن لم يكن مقصودا أول الأمر ، لكن الحاجة إليه وجّهت همم المسلمين إليه ، بل وقع ما يفيد حدوث الاستئناف فيما إذا لم يعجب المستفتي الحكم ، وهذا ما نجده من أخبار هؤلاء الذين كانوا يذهبون إلى رسول الله ﷺ فيخبرونه بأنهم سألوا أهل العلم فأخبروهم بكذا وكذا . وقد ترجم ابن الجوزي رحمه الله في كتابه المدهش لمن كان يفتي في زمن رسول الله ﷺ ومنهم الصديق أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود ومعاذ بن جبل وحذيفة وزيد وأبو الدرداء وأبو موسى وسليمان رضي الله عنهم أجمعين ، ومنهم كذلك ابن عباس بعد ذلك وأبو هريرة وزيد بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم .

د ـ نظمت أحوال الناس وتعاملاتهم في البيع والتجارة والديون والرهون وأنواع التعاقدات المختلفة ، وفتح صلوات الله عليه باب الاجتهاد لصحابته يوم بعث معاذ إلى اليمن ، فسأله عن كيفية قضائه بين الناس فيما لم يجد فيه نصا في كتاب أو سنة ، وفرح صلوات الله عليه بإجابة معاذ حينما قال : « أجتهد رأيي ولا آلو » .

---

(*) انظر هامش « و » فيما يتبع عقب البحث .

هـ ـ اتضح ظهور ثمرات هذه البذور في حياته صلوات الله عليه في شتى مناحي الحياة؛فكان هناك المبعوث الخاص وهو بمنزلة السفير ، وهناك القائم على الخراج وهناك المنظم للجند والمقسم للألوية والرايات بإرشاده ﷺ ، وهناك المستطلع لأخبار الأعداء والمستخبر عن أماكنهم وقواهم ، وهناك المراقب للأسواق والمقنن للبيوع والتجارات بما يحفظ للجميع الحقوق ، ولا يضحي بأحد في مصلحة أحد . وكثيرا ما كان يتولى الرسول ﷺ بنفسه هذا العمل . وقد ضرب بيده ذات مرة في بلح في السوق ، فخرجت يده الشريفة مبتلة فغضب صلوات الله عليه وقال : ما هذا ؟ ومع اعتذار البائع وتعلله بأن الأمطار هي المسئولة فقد قال ﷺ : « من غشنا فليس منا » .

إن مثل هذه المواقف ترينا نوعية الحضارة وضرورة ارتباطها بالخلق والضمير ومراقبة الله . فأين هذا مما نشاهده الآن من بعض التجار الذين يضعون الربح والمكسب وحده هو الشعار مهما أصاب العملاء من ضرر أو غش ؟!!

**ولم يفارق صلوات الله وسلامه عليه الدنيا إلا وقد غرس في نفوس أصحابه وفي مجتمعه معالم حضارية في التعليم والإفتاء والمهارات السياسية والقضائية** والعلمية والثقافية ، مما شحذ همم المسلمين فيما بعد ذلك ليحققوا من الحضارة ما أذهل الجميع من ناحية الكم والكيف والزمن . فسرعان ما أعاد أبو بكر الصديق ـ رضوان الله عليه ـ الثقة والاستقرار والقوة إلى الأرض الإسلامية بعد خلخلة الردة ، تلك الخلخلة التي كادت تصيب بعض الأفئدة ، وتنال من بعض النفوس الكبيرة ، فتحملها على القبوع والإخلاد إلى العزلة والانفراد ، أليس من معجزاته ﷺ أصحابه ؟ وأليس عجيبا غريبا مدهشا حقا أن هذا الموقف الجسور الصبور الحاسم الصلب يصدر ممن اشتهر بالرقة واللطف والدعة ورهافة الحس ، الذي تبكيه العبرة وتهزه الزفرة أبو بكر ؟ ولكنه الإيمان الذي وقر في قلب الصديق فأحاله جبلا شامخا تنهزم على سفحه ـ بل قمته ـ عواتي الرياح والزوابع .

## ● ثانيا : الإنجازات في عهد الصحابة رضوان الله عليهم

سارت عجلة التقدم والرقي والحضارة في الإسلام بعد رسول الله ﷺ محروسة بمكارمه ، محاطة بقيمه ، ومحبوة بأنساق حسنه وكماله ، فسرعان ما دونت الدواوين في عهد عمر رضي الله عنه ، ونظمت الخدمات وأسست الشرطة ، وتنوع اختصاصها ، ودبرت أمور الدولة على أتم ما يكون من الكفاءة والمواتاة بغير مظهرية أو أبهة رخيصة ، وإنما هو جلال التقوى وعظمة الصلاح ، وروعة الاستقامة ، وجودة الفهم ، ونفاذ البصيرة ، وصدق العزم والحسم ، وقوة البأس في الله ولله ، وإنه لمما يشرف كل مسلم أن يطلع على العالم بخطب الخلفاء الراشدين التي يحددون فيها منهجهم وسياستهم في رعاية حقوق الإنسان والعناية بمصالح الناس ـ حتى وإن لم يكونوا مسلمين .

وعندنا كنوز من هذه الخطب والتصريحات، توضح مدى الإحساس بالمسؤولية ومدى سعة الأفق وجلاء النظرة للمشكلات والأحداث التي تجد في العالم. وما يهمنا بصدد ما نحن فيه هو أنه بتوجيه من القرآن والسنة **فتح المسلمون أنفسهم على الحضارات باعتبارها إنجازات بشرية لطاقات** هي من صنع الله عز وجل . **ولكن هذا الانفتاح لم يكن انفتاحا أهوج ،بل كان منتقيا ناقدا لا يقبل إلا ما يثبت نفعه وصلاحه وصدقه واتفاقه مع معطيات هذا الدين الحنيف .**

إن الإسلام لم يدع أنه سيبدأ مع البشرية من الصفر ، بل إنه وجد عادات وظواهر أبقى الصالح منها ورفض الطالح ، وهذب وعدل ما يحتاج إلى تهذيب وتعديل ، ثم أضاف لبنته في الحضارة ممثلة رقياً **في الفكر وفي الوجدان وفي السلوك .**

**١ ــ أما في الفكر فقد اتخذ له منطقا استقرائيا أبدعته العقلية الإسلامية كقاعدة لقوانين الاستنباط من الكتاب والسنة لمعرفة الأحكام التي يحتاج إليها**

المسلمون في شتى المجالات فكان علم الأصول الذي يعتبر علما صريحا البنوة للعقلية الإسلامية وقد بدأت الأصول في كل شيء أولا : في العقيدة والتشريع والسلوك، ثم تخصص بعد ذلك ليركز على الفقه ،نظرا لحاجة المسلمين لمواجهة ما جد من مشكلات مستحدثة .

ثم جابت العقلية الإسلامية دروب العلم والحضارة الطبيعية في الفلك والرياضة والفيزياء والطب والهندسة إلى جانب العلوم التي تطلبها فهم القرآن وتفسيره والتعرف على مواطن الإعجاز والبيان فيه، فكانت علوم اللغة والأداب وعلوم القرآن والقراءات والتجويد والنحو والصرف والعروض والبلاغة والنقد والتفسير وعلوم الحديث من جرح وتعديل، ومراتب. إلى غير ذلك من العلوم التي تعتبر بحق إنجازا رائعا للعقلية التي وعت توجيهات القرآن والسنة، ويضيق المقام عن تبين كيفية انبثاق هذه العلوم من التوجيهات القرآنية والنبوية ، ولكن يكفي أن يدرك المسلم امتلاء القرآن بالآيات الداعية إلى تأمل الكون وتدبر مظاهره والاعتبار بالكواكب والنجوم والأفلاك ، والداعية إلى النظر فيما حول الإنسان من ظواهر النبات والجماد والحيوان ليدرك على الفور مدى الإفادة التي عادت على المسلمين من هذه التوجيهات .

### ● تفرد الإسلام فيما أثر من حضارات :

إن الذين أكثروا الحديث في تأثر المسلمين بالحضارات الأخرى سواء كانت يونانية أو هندية أو فارسية فاتهم إدراك حقيقة هامة ، **وهي أن الإسلام ليست عنده هذه الحساسية التي يجدها هؤلاء فيما بينهم من قضية التأثير والتأثر ؛لأن نبي الإسلام أوضح بما لا يدع مجالا للشك أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن الفضل دائما بيد الله ، يؤتيه من يشـاء ومـن هنا لم يكن لدى المسلم غضاضة في أن يتبنى ما يراه خيرا**

**وصلاحا ونفعا منسجما مع قوانين دينه ؛ ولكن الأهم من ذلك أن هؤلاء المبالغين يتعامون عن حقيقة يجب أن يعلمها معاصرونا الآن ، وهي أنه حتى فيما تبنى المسلمون من بعض المنجزات العلمية التي استمدوها من الخارج ،يظل الإسلام منفردا متميزا بإضافة هامةوجوهرية وخطيرة ،تجعل نسبة هذه الأشياء إليه أولي من نسبتها إلى آخرين ، وذلك لأنه حين يتبنى شيئا لا يتركه على حاله ، بل يطوعه لقانونه وآدابه ومكارمه ، ولنأخذ مثالا لذلك الطب .**

حقاً لقد ترجم الطب إلى العربية ، واحتل جالينوس مكانة ممتازة في الدراسات والتجارب الطبية لدى المسلمين ، ولكن من الحق أيضا أنه كان هناك الطب النبوي أولا ، ثم هناك أيضا الترشيد الإسلامي والتخلق للطب وللأطباء . ومن أراد أن يقدر ذلك حق قدره فليقرأ أخلاق الطبيب كما يرسمها الطبيب المسلم ابن سينا أو الرازي أو الزهراوي . إن قراءة الالتزامات والتعهدات التي يأخذ بها الطبيب نفسه تجعلنا نتحسر على ما وصلت إليه أخلاق بعض أطبائنا الآن من قسوة وحرص وطمع وجشع ، وما يفقدونه من رحمة وتقدير لحال المرضى من الضعفاء والفقراء .

**كما أن هناك حقيقة أخرى تتعلق بهذه المهنة من الناحيةالتطبيقية الفنية ؛فقد كانت رؤية الطبيب للمريض رؤية شاملة لجانبيه البدني والنفسي ليقين الطبيب المسلم أن البدن والروح متكاملان ؛فقد يكون مرض أحدهما سببا أو نتيجة لمرض الآخر ، ومن ثم كانت لديهم الخبرة والبصر والتبصر في التشخيص ، كما كانت لديهم الذمة والأمانة في إجازة الطبيب للمعالجة أو مباشرة أمور الطب ولم يكن** يقبل منه ذلك حتى يثبت قدرته على التأليف في ميدانه ، وحتى يجيد التأكد من صدق تجارب وكثيرة معينة تتصل بهذا الحقل من التخصص .

وكتابا الرازي : الحاوي والطب المنصوري ، وكتاب القانون لابن سينا خير شاهد على ذلك .

ولا يقل الأمر عن ذلك فيما يتصل بالعلوم الأخرى. وقد رأينا أنه في الطب النبوي أضاف المسلمون تجارب كثيرة وصححوا تجارب كثيرة ، وجمعوا بين التشخيص والعلاج وتحضير الدواء في وقت واحد مع بروز في الفقه والدين والخلق وربما في الأدب والفن كذلك ، أي أنهم كانوا موسوعيين متأثرين بالتربية الإسلامية الموسوعية الشاملة . ومعنى ذلك بصريح العبارة **أن المهنة أو المهارة في العلم أو الفن لم تكن صارفة للمسلم عن دينه وتخلقه بآدابه ومكارمه**[1] ، **ولذا كانت الحضارة حضارة إنسانية بناءة ، تصون ولا تبدد ، وتدعم ولا تهدد ، وليست كالحضارة المعاصرة . حضارة بلهاء تكاد تقضي على صاحبها قبل كل شيء .**

لقد أحصيت العلوم وحددت مناهجها وغاياتها وعولجت المفاضلة بينها ويعتبر إحصاء العلوم للفارابي من الكتب الرائدة التي أفاد منها الأوروبيون في بواكير نهضتهم ،إلى جانب العلوم العربية الإسلامية في البصريات والرياضيات والفلك ، والدراسات الكلامية والفلسفية ، ولا يقل عن ذلك الفهرست لابن النديم وغير ذلك من التسجيلات الدقيقة .

٢ ــ **وأما في الوجدان** : فقد انبثقت الفنون الإسلامية معبرة عن الشحنة العاطفية والولاء الحار لهذا الدين الحنيف؛ فكما كانت أولى آيات الوحي متصلة بالقراءة والقلم ،كان أول الفنون متصلا بالقلم وبالكتابة ؛ فكان **الخط العربي** الذي ضرب بسهم وافر في الجمال والحس ، ونشأ عنه فن الزخرفة والتطريز. وقد كان القرآن الكريم أول ما سعدت به أقلام المجيدين من الخطاطين الذين تفننوا في وسائل إبرازه على أروع صورة من الإجادة الخطية والزخرفية . ولقد علا شأن الخطاطين وارتفعت منزلتهم حتى كان الخلفاء يعدون إمساك المحبرة لهم شرفا

---

(١) لأنه ليس عنده مبدأ ما لقيصر لقيصر وما لله لله وإنما الكل لله .

عظيما ، وبلغ من حرص الخلفاء على الخطاطين أنهم كانوا يتخذون كافة الاحتياطيات لئلا يقع خطاطوهم في يد الأعداء . ولم يكن الخط وحده هو ما انبث من بركات القرآن ، بل صاحبه التجويد والتحسين في التلاوة والإيقاع المنضبط بالأحكام والمفعم بالتدبر ، ثم كان الأدب والشعر . وقد دهشا لفترة أذهلهما فيها جمال القرآن وجلاله ، وكانت الموسيقى على أساس علمي متين ، ثم كان الفن المعماري وما حواه من روعة عبرت حقيقة عن اعتزاز المسلمين بمؤسساتهم الدينية والمدنية على السواء .

وما يزال العالم مأخوذاً بروعة المساجد والقصور الإسلامية والحمامات وما حوته من فن في التصميم والزخرفة والطلاء وما تضمنته من شواهد بالغة الرقي رائعة الجمال ، ويكفي أن تكون مساجد وقصور قرطبة وإشبيلية قبلة الأوروبيين الذين أكثروا الحديث عن الإعجاب بها ، والذين وجهوا الأنظار إلى آثارها خارج العالم الإسلامي . ولا يقل عن ذلك الأواني والزخارف والنقوش التي سميت «أرابسكو» لشهرتها وتقدمت صناعات كثيرة .

**٣ ـ وأما في السلوك** : فقد أرسى الإسلام قاعدة في السلوك لا نظن نظاما آخر قد راعاها أو اهتدى إليها **هذه القاعدة هي نشدان الأحسن**[١] ، **والأحسن في هذا السياق هو الأفضل وهو الأعم خيرا والآكد صلاحا ونفعا** .

فالدفع أو الرد على الأفعال والأقوال لابد أن يكون بالتي هي أحسن ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[٢] ، **والجدال بين المختلفين لا يكون إلا بالتي هي أحسن** ، « وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » ،ورعاية شئون اليتيم وأمواله والدنو منها

(١) وتأمل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝ ﴾ ( الزمر/ ٥٤) .

(٢) فصلت/ ٣٣ .

لا يصح أن يتم إلا في حدود ما هو أحسن « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ، وفي خلاصة مركزة يناشد الإسلام أهله أن ينشدوا دائما الحسن في أقوالهم وأفكارهم وعواطفهم ومشاعرهم وأعمالهم ؛ ولذلك يحرص الإسلام على الإخلاص والخلو من الغل والحقد والحسد وكل ما يفسد مسار الحضارة أو يعكر صفو الأمن والسلام ، ويهدد سعادة الأفراد أو الأمم .

**إن الحضارة التي دعا إليها الإسلام والتي طبق المسلمون مجالات تنفيذها نجد معها دائما صمام الأمان الذي يقي البشرية ويلات الغرور والاستعلاء والدمار .**

## ● خلاصة للقيم الحضارية والجمالية

ويمكن تلخيص أهم القيم الحضارية إعانة على تذكرها في يسر ووضوح على النحو التالي :

١ ــ سلامة الاعتقاد وحرارته بما يضمن حصانة العقل وأهليته للفكر والمنطق والإبداع .

٢ ــ الاستزادة من العلم والمعرفة بعد محو الأمية وإزالة العوائق وتخطي الموانع .

٣ ــ الانتفاع بمضامين السنن الإلهية والقوانين التي تحكم حركة التاريخ وحركة الحضارة ، وتجنب مواطن الانتكاس .

٤ ــ نشدان الحق والخير والجمال في الفكر والشعور والسلوك ، وبذلك تلتقي القيم الكبرى التي اصطلح عليها المفكرون ، والتي تعالج قوانين الفكر وقواعد السلوك وقيم الجمال . كل ذلك يبدو في الإسلام منتظما في سلك واحد وإطار واحد يعزز وحدة الإنسان وتماسك كيانه ، على حين تمزقه مذاهب أخرى إذ تحدث الإنفصام بين هذه الجهات الثلاث ؛ فقد تعني بكفاية على حساب كفاية أخرى .

٥ ــ إنسانية الحضارة الإسلامية بمعنى ارتباطها بالصالح العام والسعادة والسلام والأمن للبشر وعدم التفريق بين الأجناس أو إعمال النظرة العنصرية كما هو ملاحظ في الحضارات المعاصرة . فحفر الخندق مثلا وإن كان من مشورة سلمان الفارسي ، الا أنه اعتبر حدثا إسلاميا ومشروعا إسلاميا نفذته أيد إسلامية تتوجها يد الرسول الكريم صلوات الله عليه ، ولم يقل أحد كيف نأخذ من هؤلاء أو هؤلاء ، وليس من الصدفة أن يلتقي بين يدي رسول الله ﷺ الحبشي والرومي والفارسي والتركي والهندي وأن يجدوا منه صلوات الله عليه كل بر وحنان وعطف وتكريم .

٦ ــ الحسن والإحسان هما بغية المسلم بأمر من ربه سواء كان ذلك فيما يتعلق

بالأقوال أو بالأفكار أو بالأفعال وقد وضع سبحانه وتعالى هذا المقياس الواضح الذي تستجيب له الفطر السليمة وهي : « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ؟ » .

ونبهنا سبحانه وتعالى إلى مواطن الحسن والجمال في الطبيعة من جماد ونبات وحيوان وكواكب وأفلاك ؛فهناك الحدائق ذات البهجة ، وهناك الأنعام التي خلقها الله « فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » وهناك الجنات المعروشات وغير المعروشات ، وهناك الطير الصافات والقابضات أجنحتهن ، وهناك السماء المزينة بالمصابيح ،وباختصار: هناك الماء والقبة الزرقاء والسنا والضياء والشدو والغناء ، والتضرع والدعاء ، وأناشيد الحسن في الأرض والسماء . كما نبهنا ـ عز شأنه ـ إلى مواطن الحسن في الصفات والسجايا والأعمال وأوضح الحسن والسيء منها إلى غير ذلك من التحليلات العلمية والحضارية والجمالية .

٧ ـ تقدير الزمن والحرص عليه والحذر من إهداره ، وتعويد النفس على الدقة في التوقيت وهذا واضح من تأسس كثير من العبادات والحالات على التوقيت كالصلاة والصيام والإفطار ، والعدة للنساء وغير ذلك من الظواهر المختلفة .

٨ ـ العناية بالقوة المادية والمعنوية في الإنسان ، وذلك يتضح من عناية الإسلام بالرياضة وبالصحة وبالاقتصاد والأموال ؛وقد حذرنا القرآن من إيداع أموالنا لدى السفهاء « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما » ، وأرشدنا إلى أنواع نافعة من الاستثمار ، وقد نصح السلف والعلماء بناء على توجيهات الرسول ﷺ بضرورة توخي المصلحة الراجحة في مال اليتيم فلا يترك دون استثمار حتى تأكله الزكاة . ولم يترك الإسلام وسيلة من وسائل تنمية المال دون ظلم أو احتكار أو إهدار لكرامة الإنسان أو عدوان على حقوقه إلا سلكها ،

فقنن البيع والإجارة وسائر المعاملات التجارية والمالية، ومنح التعليمات الدقيقة والحضارية الواعية بالنسبة لقضايا الدين وثبوتها وطريقة أدائها وموقف كل من الدائن والمدين وطريقة التعامل إذا درات المسألة في بضاعات متداولة .

ويكفي أن تعلم أن أطول آية في أطول سورة من سور القرآن الكريم هي آية الدَّين ، والمتأمل لهذه الآية الكريمة بإمعان وإستبصار يدرك كيف طرقت كافة الجوانب الكلية المتعلقة بالديون والرهون والشهادة والاستشهاد،وربط كل ذلك بأخلاقية ترعى الله وتخشاه،مما يضمن السلام، فإن خدع قضى القضاء الحازم والحاسم والمستهدي بالشواهد والشهود والأدلة وكافة البيانات التي أعدها سلفنا الصالح خير غناء .

**ولكي تدرك الإنجاز الحقيقي الحضاري بعد الرسول ﷺ مباشرة يجب عليك أن تستطلع أحوال العالم حول الجزيرة العربية ثم أحوال الجزيرة ذاتها ثم تقارن بين ما كانت عليه وما صارت إليه فإن فعلت فسيتضح لك ولكل خلق الله أنه لا يمكن لعقل بشري ، لفرد أمي في أمة أمية أن يخرج بكل هذه التشريعات والترتيبات والتقنيات في شتى مجالي وميادين الحياة في دقة وحكمة وسلامة ، ابتداء من الأمور الداخلية الفردية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية إلى تنظيم العلاقات الخارجية وتقنين الاتفاقيات الدولية ، وتحديد حقوق الجوار من مسلمين وذميين ،كل ذلك يتم في عزة ورقة ورحمة ولطف ويسر يعجز عن إدراكها كل ذي نهي** . إنه لا تفسير لكل ذلك مطلقا إلا أنه الوحي الإلهي والرحمة المهداة إلى البشر في شخصه ﷺ وفق الكتاب الكريم الذي أنزل على قلبه ، بيانا لكل ما يعين الإنسان في حياته من مواقف أو أحداث .

إن كثيرا من الباحثين يخطئون خطأ فادحا حين يظنون نسبة الحضارة أو المدنية إلى العصر الأموي أو العباسي ،وبخاصة العصر الأخير ومن ثم يتيسر لهم القول بأنها

حضارة مستوردة من اليونان برمتها ، وأن الإسلام بذاته لم ينشيء حضارة .ونحن على يقين أنه لو لم تصل الحضارة اليونانية إلى البيئة الإسلامية لكان في وسع المسلمين أن ينطلقوا بالطاقات وبالبذور التي وضعها ﷺ فيهم قدما إلى صنع حضارة سداها ولحمتها من الإسلام ، وإذا استعار أحد المسلمين أو الخلفاء شيئا من الخارج لنفعه أو صلاحه وعميم فائدته، فإنه يكون متأسيا في هذا العمل نفسه برسوله الكريم الذي لم يسعه إلا قبول واستحسان ما أتى به إليه بعض أصحابه كسلمان الفارسي رضي الله عنه حين أشار عليه بحفر الخندق في غزوة الأحزاب ، وقد كانت وسيلة فارسية في الدفاع ، ومثل استحسان إنارة المسجد بالمصباح أو القنديل الذي أحضره معه تميم الداري إثر بعض سياحاته ، بعد أن كان يستضاء في المسجد النبوي بالحريق .

إنه ﷺ كان في الواقع يضع الأسس والأسوة حتى يقتدي به المسلمون في كل شيء . وإذا إستعرضنا ما عالجه وما أوصى به ألفينا ساحة رحبة تضم معالم وأسس حضارة بلا حدود، ولكنها في الوقت نفسه حضارة معها صمام الأمان وهو الإيمان ومراقبة الله سبحانه وتعالى وناهيك به من أمان .

والواقع أنه إذا كان هناك من يرى أن أساس التمدن هو الأبنية والمعمار بإعتبارها عنوان رقي الساكنين ، ومن يرى أن العبرة بالمخلفات العلمية والأدبية والفلسفة، لأنها مجلى ما كانوا عليه من المدارك ، ومن يرى كذلك أن المهم هو الثروة التي كان يتمتع بها هؤلاء المتمدينون، لأنها تدل على قدرتهم الصناعية والزراعية والتجارية ، ومن يرى أن الأهم من كل ذلك هو الشرائع التي تدل دلالة قاطعة على ما كان في الأمة من الأخلاق الراقية أو عدمها ، ومن المساواة وتفاوتها ومن العدل أو الظلم - إذا كان هناك من يرى ذلك مفردا أو مجموعا - فإن من يعرف نهضة الإسلام وتعاليم النبي ﷺ وأمعن النظر، ظهر له وتحقق أنه ليس هناك من أساليب التمدن ما لم يكن الإسلام في وقت ظهروه أصلا وينبوعا له « ومن أراد أن يحصل صورة تقريبية من كل ذلك فليرجع إلى كتاب الكتاني القيم « الحكومة النبوية

المسمى بالتراتيب الإدارية في جزئيه الكاملين[1] . وكذلك الدلالات السمعية للخزاعي، وسبل الهدى والرشاد ، وبمطالعة رسالة حجة الكرام في محجة أهل الإسلام .

ومما يزيد المسلم ثقة واعتزازا، تضمُّن كتابه الكريم حقائق يكشف العلم الحديث تباعا بعض جوانبها ، مما يحدو بالكثيرين من العلماء غير المسلمين إلى الدخول في الإسلام لما يجدونه من دلائل الإعجاز المدهش ، والمتضمن لإشارات علمية دقيقة يقدرونها حق قدرها. وقد إنتهت البحوث الفلكية عند الكثيرين منهم إلى الاعتراف بكون القرآن الكريم وحده الآن الوحي الإلهي الخالص الذي لم تشبه فكرة بشر ، لاستحالة أن تخطر مثل هذه الحقائق العلمية على بال بشر منذ أربعة عشر قرنا ، ولإدراكهم لما أصاب الكتب الأخرى في الديانات المختلفة من تحريف وتشويه واضطراب .

ويكفي أن يتضمن القرآن حقيقة توسع الكون بإستمرار في قوله تعالى : ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ ، ومن أراد أن يستمتع بما فهمه العلماء المحدثون من هذه الآية وما شاهدوه وجربوه بالفعل فليرجع إلى كتبهم* .

---

(١) دار الكتاب العربي ببيروت. والمؤلف هو العلامة الشيخ عبد الحي الكتاني والعنوان بالكامل هو : التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية .

(*) انظر هامش ( جـ ) فيما يتبع من هوامش وتعليقات .

## ● من المنجزات العلمية والحضارية للمسلمين

**أولا : في العلوم :**

أنجز العرب المسلمون من العلوم ما اعترف بفضله المنصفون من أفذاذ العلماء الغربيين ، وما حددوا مدى تأثيرها في النهضة الأوروبية وبينوا ببعض التفاصيل كيفية التأثير وزمنه وحجمه . ومن هؤلاء جيمس وستفال توسون ، وفرانكلين شالرز وروزنتال ، ولويس يونج ، وسارثون وسيديو ودريبر ، ونيكلسون وغيرهم كثير .

وقد شملت العلوم :

١ ـ **الرياضيات** : الحساب والجبر، وقد تطلب الإسلام استخدام الحساب في المواقيت والتقادير والأسعار، وتنفيذ جوانب العبادات المالية كالزكاة والخراج وتقسيم الميراث وغير ذلك . وقد أسس الخوارزمي في ق ٣ هـ/ ٩ م علم الجبر ، وأضاف البتاني ت ٩٢٩ م علم المثلثات ، واكتشف الخط القاطع للقوس وتقدمت الهندسة عند المسلمين .

٢ ـ **الفيزياء** : وبرز فيها ابن الهيثم سنة ١٠٣٩ م ( في البصريات ) وقد عارض أقليدس وبطليموس في تحليلهما للرؤية ،وقام بتجارب أدت إلى اختراع آلة التصوير؛ ويعتبره الباحثون مؤسس علم الفيزياء بالمعنى الحديث. وهناك البيروني ت ١٠٥٠ م والخازني وغيرهم .

٣ ـ **الفلك** : وهو علم رحبت به العقلية الإسلامية بسبب اهتمامهم بعلم الميقات الذي يحدد أوقات الصلاة واتجاه القبلة ، وبرز فيه الغزاري ، ق ٢ هـ٨ م والتباني ت ٩٢٩ م ، وقد صمموا المرصد وضم أدوات دقيقة .

٤ ـ **الكيمياء** : ولم يكن يميز بينها وبين الصيدلة قبل الإسلام ،وبرز فيها جابر

ابن حيان ق ٢ هـ/ ٩ م وشملت الكيمياء الحيوية وكيمياء المواد ، وقد حضر حامض الأزوت لأول مرة في التاريخ ، ووصف عملية تحضير الفولاذ وتصفيه المعادن ، وبرز كذلك الرازي محمد بن زكريا رغم شهرته كفيلسوف وطبيب وأبو منصور موفق . وكفلت الحرية الكاملة للكيمائيين المسلمين في تجاربهم حتى وصلوا إلى كشوف أدت إلى تطور الكيمياء بشكلها المعاصر .

٥ ـ **النبات والطب** : ورغم إقتباس المسلمين من غيرهم فيهما، إلا أنهم أضافوا وصححوا وحرروا وضبطوا وجمعوا بين الطب والصيدلة. ومن الأعلام الزهراوي والرازي ،الذي كان أول من ميز بين مرض الجدري والحصبة وكتابه الحاوي موسوعة يضم الطب اليوناني والفارسي والهندي ويضيف إليه تجاربه وملاحظاته . ووجد الطب المتخصص كطب العيون وبـرع فيه علي بن عيسى ، وعمار الموصلي ( في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي ) وأكبر إنجاز طبي للمسلمين يتجلى في إنشاء المستشفيات وإداراتهم إياها علىٰ أكمل وجه وفق نظام دقيق مازال مرعيا حتى الآن .

٦ ـ **الجغرافيا** : وظهر فيها الرحالة والواصفون والماسحون ومن أبرزهم المقدسي ت ١٠٠٠ م في أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، فيه المناجم واللغات وعروق البشر والعادات القومية والديانات والأوزان والمقاييس ، وهناك البلخي والأصطخري وابن حوقل واليعقوبي ، والإدريسي .

هذا إلى جانب البراعة في العلوم التطبيقية كتطوير استخدامات الري والميكانيكا وتحسين صناعة الورق وتكرير السكر واختراع البارود وغير ذلك .

يضاف إلى هذا ويربو عليه ما خلفوه من علوم إنسانية وعلوم دينية كالتاريخ والاقتصاد والقانون والسياسة والتربية وعلم النفس ومناهج البحث والاجتماع والنظم الإدارية والآداب والفنون .

## ● ماذا نريد ؟

إننا نريد أن نقول لمعاصرينا بصريح العبارة إن أسلافكم قد تركوا تراثا زخر بالقيم الحضارية والجمالية ، وقد أنجزوه في زمن وجيز للغاية ، قلَّ أن يناظرهم فيه ضريب أو شبيه . ولم يكن ذلك كذلك ، إلا لأن دينهم ولأن رسولهم صلوات الله وسلامه عليه ، قد أطلقا طاقاتهم وفتحا لهم منافذ الإدراك والتبصر بعد أن حرر عقولهم وعمر قلوبهم بنور الإيمان ، وشحذ عزيمتهم وسدد خطاهم ؛ فانطلقوا يعمرون الأرض والعقول والقلوب في وقت وقت واحد .

ولم ينطلقوا بغاة أو متسلطين ، وإنما سمحوا لقنوات التقدم والرقي في المادة والروح والعقل ، في القول والنية والعمل أن تجري لتخضر الأرض ، ولتشيد البنيان ولتحمي الضعيف ولتقهر الظالم ولتربت على كتفي اليتيم ، ولتمسح أحزان المحزونين ، ولتشيع البسمة على كل فم ، وتهيىء اللقمة لكل جوف ، والأمن لكل كائن ، إنهم وعوا جيدا وصاة رسولهم بالجماد والنبات والحيوان ، ولم ينسوا قط أن لهم « في كل كبد رطبة صدقة » .

إن قمة الحضارة الإنسانية لتتجلى في الآداب والتعاليم النبوية الشاملة للطريق والبيت والمسجد والمؤسسة العامة ، للجار وللقريب ، للوالدين وللأولاد ، للراعي والرعية ، ويتجلى الإعجاز حقا حينما نرى أن رسولنا الكريم ﷺ يجعل خدماتنا المدنية والاجتماعية وأمورنا الدنيوية تجري على سنن منظم محكم يظهر بثواب الله ، حتى فيما يتصل بشهواتنا ، وما نزاوله في بيوتنا مع زوجاتنا . ويجيب على من يستغرب أن يكون اتصاله بأهله أمرا يستحق الثواب فيقنعه حين يقول

أرأيت لو وضعها في حرام أيكون عليه وزر ، فيرد : نعم ، قال فإذا وضعها في حلال فله أجر .

إننا نهيب بأبنائنا وبناتنا أن يتصلوا بهذا التراث لا من أجل الزهو والافتخار ، بل من أجل التمثل والاقتناع بواجباتنا وما تفرضه علينا ملتنا من ضرورة استئناف ما انقطع من جهود واستعادة ما ند عنا واستمرار الجد والاجتهاد حتى نسترد ما ضاع ، وننتزع ريادة كنا أحق بها وأهلها .

وأسأل الله عز وجل تمام التوفيق

## ● بعض الهوامش والتعليقات

أ – كما نرى الآن من تصرفات الدول الكبرى مع الشعوب الفقيرة أو الصغيرة . وقد تعالت صيحات الكتاب والمفكرين ناقدة هذا التيار الجارف الذي أضاع الطريق من قدم الإنسان وقد صدرت كتب كاملة بعنوان « أزمة الحضارة المعاصرة » لكتاب وصحفيين كبار من امثال هكسلي وكونفورد ، ويونج وغيرهم . ولعل مواقف برتراند رسل وتشكيلة لجنة المائة للوقوف ضد التجارب الذرية وإصداره كتيبات تندد وتهدد بما ينتظر الإنسان من مصير مظلم دالة في هذا الصدد . وقد كان لكتابه « هل للإنسان مستقبل ؟ » صدى واسع ، ولم يهدأ رسل في كفاحه حتى مات .

ب – الإسلام يؤكد فناء هذه الحياة الدنيا ومع ذلك يطالب بتعميرها ورعاية العمل الصالح فيها لأنها مزرعة الآخرة وليست هي الغاية في حد ذاتها والجزاء متوقف على نوع العمل الذي يمارسه الإنسان في هذه الحياة ، وكل فرد يبني مكانته في الآخرة هنا في هذه الدنيا ، ومن ثم كانت أهميتها وهذا الفهم يزيل التناقض الذي قد يبدو للنظرة القاصرة التي تقول كيف تعتبر هذه الحياة الدنيا هامة مع أنها فانية وقد قلل الإسلام من شأنها ؟ .

جـ – وآية ذلك تصديق الكشوف العلمية الحديثة لما ورد في القرآن الكريم . طالع في هذا الإعجاز العلمي في القرآن في كتب كثيرة ، وبخاصة دراسة الكتب المقدسة في المعارف الحديثة لموريس بوكاي ، فبالمقارنة بين القرآن الكريم وكل من التوراة والإنجيل يتضح الفرق الهائل في إنفراد الأول بالصدق والدقة والدلالة على أنه وحي من عند الله ، راجع أيضا سلسلة الكتب التي ألفت في هذا الموضوع لكل من : د. جمال جمال الفندي ، عبد الحليم منتصر ، د. توفيق الطويل ، وكتاب « الله يتجلى في عصر العلم » وغير ذلك من المراجع الكثيرة ، لكننا نحذر من الخلط

بين الاستئناس ببعض الكشوف العلمية وفهم العلماء الصادق لحقائق اطمأنوا إليها ، وبين محاولة قسر القرآن وتفسيره تفسيراً مرتبطا بالبحوث والنظريات العلمية ، فنحن نوافق على الأول ونرفض الآخر، لما يترتب عليه من تعريض القرآن لفهم مشوش مضطرب ومتغير بتغير النظريات والبحوث .

د ـ عندما خرج قارون في زينته ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٧٩﴾ ...... فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ ...... ﴾ ﴿ وَأَصْبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوْا۟ مَكَانَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَوْلَآ أَن مَّنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ ( القصص ٧٨ ـ ٨٢ ) .

﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ ( الأنفال/ ٦) .

هـ ـ القرآن الكريم يعلمنا أن من ينظر في ملكوت الله ويتأمل جوانب الطبيعة حوله يدرك أن هذا النسق من الخلق لم يكن لمجرد إشباع الحاجات الضرورية للإنسان من الوجهة المادية، ولم يرتبط في قيمته الجمالية بمجرد تحقيق الغاية المعيشية للجسد؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما كانت هناك حاجة لكل هذا التفنن والتنسيق والإبداع غير المفتاوت والتنوع في الطعوم والمذاقات والألوان والأشكال والأحجام والأنغام والأنسام . تأمل من سورة النحل آية ٤ ، والأنعام/٩٨ ، ومن الصافات آية ٤١ ، ومن المطففين/ ٢١ ومن سورة ق /٣ ، ٩ ومن سورة فاطر وغير ذلك من السور والآيات التي تتحدث عن مجالي الحسن والإبداع حتى في الجنة وذلك لتربية أذواقنا وتهذيب أخلاقنا وسلامة تقريرنا .

و ـ التراتيب الإدارية ج/١ ص ١٢ ، ١٣ ، ص ١٤ وكانت تضرب لها

القباب في المسجد النبوي أولا ثم بنيت دار ضيافة وعين على تموينها مسئول وهناك قصص طريفة ودالة حول كيفية توفير هذا التموين ص ١٤ . وكانت المفاوضات أحيانا مضنية وعسيرة وطويلة وكما وقع مع وفد نجران من النصارى وإنتهت بعض المفاوضات بالمباهلة التي سجلها القرآن الكريم ووجه إليها وهي التي أفحمت أعضاء الوفد .



# بعض مراجع البحث


بعد القرآن الكريم والسنة النبوية نذكر :

**أولا : بالنسبة للعهد النبوي الشريف :**

١ ـ سيرة ابن هشام ، طبعة الحلبي بالقاهرة تحقيق السقا وآخرين .

٢ ـ تخريج الدلالات السمعية ، لأبي الحسن الخزاعي ـ نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة .

٣ ـ التراتيب الإدارية ـ للشيخ عبد الحي الكتاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت .

٤ ـ كتب الصحاح

٥ ـ تاريخ الإسلام ، للأستاذ حسن إبراهيم ( جزءان ) طبعة القاهرة .

٦ ـ الخراج ، لأبي يوسف .

٧ ـ فتوح البلدان ـ للبلازي ـ تحقيق رضوان محمد رضوان .

٨ ـ تأملات في الفكر الإسلامي ـ دكتور محمد كمال جعفر ـ مكتبة دار العلوم بالقاهرة/ ١٩٨٢ .

**ثانيا : ما بعد العهد النبوي الشريف :**

٩ ـ تاريخ الخلفاء ، لجلال الدين السيوطي ـ القاهرة ١٣٥١ هـ

١٠ ـ العرب والعلم ، د. توفيق الطويل ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١١ ـ الحضارة الإسلامية (جزءان) لفيليب حتى ـ ترجمة المرحوم الأستاذ مبروك نافع .

١٣ ـ أثر العرب في الحضارة الأوروبية ، عباس محمود العقاد .

١٤ ـ الآيات الكونية في القرآن الكريم ، د. جمال الدين الفندي .

١٥ ـ تاريخ العلوم عند العرب ، قدري طوقان .

١٦ ـ التراث العلمي العربي ، عبدان الجراري .

١٧ ــ شروط النهضة ، ما لك بن نبي .
١٨ ــ الحضارة ، د. حسين مؤنس ( سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت محرم ١٣٩٨ ) .
١٩ ــ الحضارة ، د. أحمد حمدي محمود سلسلة كتابك ـ القاهرة ١٩٧٧ .
٢٠ ــ قصة الحضارة ، ول ديورانت .
٢١ ــ من قضايا الفكر الإسلامي ، د. محمد كمال جعفر ـ مكتبة دار العلوم ١٩٧٤ .
٢٢ ــ الإنسان والأديان ، د. محمد كمال جعفر ـ مكتبة القاهرة بالدوحة ١٩٨٥ .

# الباب الرابع

# النصوص والتعليقات

## أولاً: لابن مسرة: الاعتبار

## ثانياً: للفارابي

١ ــ في معاني العقل

٢ ــ فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

٣ ــ من عيون المسائل

٤ ــ من فصوص الحكم

٥ ــ جواب مسائل

## ثالثاً: لابن كمونة

حول النبوة من كتابه « الحكمة الجديدة »

## أولاً: لابن مسرة: الاعتبار

عثرت أثناء زيارتي لمكتبة تشستربيتي[1] بدبلن ( أيرلندا ) على رسالتين أخذت منهما الكثير الذي يتعلق بموضوع بحثي آنذاك ولكن أعياني أن أتعرف على مؤلفهما .

وقد يظن الباحث لأول وهلة أن هاتين الرسالتين لمؤلفين مختلفين نظرا لتغاير الأوصاف المضفاة على المؤلف في كل منهما ؛ ولكن الفحص أفضى بنا إلى القول بأن المؤلف واحد ، بناء على أسس خارجية وداخلية تمس النص ذاته في كلتا الرسالتين .

لقد ذكر بصفحة العنوان بإحدى هاتين الرسالتين وهي رسالة « خواص الحروف وحقائقها وأصولها ، أنها لأبي عبدالله الجبلي » . وقد قرأها ناشر الفهرس الخاص بالمخطوطات المحفوظة بمكتبة تشستر بيتي المرحوم الأستاذ أربري « الجيلي » بالياء المثناة ، نظرا لشهرة هذه النسبة في تاريخ التصوف . أما في الرسالة الثانية « فتذكر صفات كثيرة تحاول أن تستر شخصية المؤلف . فالمؤلف في الرسالة الأولى وصف بأنه « العارف المحقق » ، وفي الرسالة الثانية بأنه « الفقيه » .

---

(١) محفوظة برقم ٣١٦٨ مجاميع ( تشستربيتي ) دبلن Chester Beatty, Collect. Cat. Vol. I (Compiled by prof. Arberry) No.3168.

وقد كتبتا بخط نسخ جميل ، ويبدو أنهما قد تبودلتا كثيرا ، كما يدل على ذلك ما بهوامشهما من تعليقات ومسطرتهما خمسة عشر سطرا كما يبدو من النموذج المصور .

وبمقارنة الأسلوب والمادة وما يمكن أن نسميه « اللازمة » كحقيقة لاصقة بالمؤلف ، يتبين لنا أن الرسالتين هما لمؤلف واحد وإن بدا من العسير التعرف عليه .

وقد كتب لنا أن نوفق في الاستعانة بمكبر خاص لنتبين هذه العبارة على الجانب الأمين من صفحة العنوان تحت اسم المؤلف مباشرة وهي عبارة ( في نسخة لابن مسرة ) . وقد كان لهذه العبارة فضل كبير في توجيه البحث الوجهة الصحيحة حيث تم على أثر ذلك استشارة كافة المراجع التي تعرضت لابن مسرة أو مؤلفاته .

وقد دلنا البحث على أن النسبة هي « الجبلي » بالباء الموحدة ، وليست « الجيلي » بالياء المثناة ، وذلك نسبة إلى الجبل الذي هرب إليه ابن مسرة وزملاؤه من الاضطهاد الذي صبه عليهم العلماء المعاصرون . وهذا الجبل يسمى جبل السيرا أو السيرانا El-Serrana أو Sierra.

ومن الملاحظ أنه لا يوجد مرجع واحد يقتصر في الحديث عن ابن مسرة على كنيته ونسبته كما فعل ناسخ هاتين الرسالتين . فما الذي جعل الناسخ إذن يفضل هذه الكنية العامة ، وهذه النسبة الغامضة على ذكر الاسم المشهور للمؤلف الذي تذكره المراجع بالإجماع ؟ . .

إن الدافع إلى ذلك يصبح واضحا إذا تذكرنا أن خوف الاضطهاد حمل كثيراً من المؤلفين أو النقلة على إخفاء أسمائهم ؛ أو التعمية حولها حتى لا تقع في يد من يحرقها أو يشوش على مؤلفيها . والتاريخ يحدثنا كثيرا عن حوادث إحراق الكتب الحكمية خصوصا في الأندلس . ولعل ذلك ما جعل الناسخ يصف المؤلف في الرسالة الثانية بأنه فقيه . فنحن نعلم أن العقل الأندلسي أحب الفقه[1] وعلى

(١) انظر De Boer, Hist. of Muslim Phil. (E.R. Jones) P.174.
وقارن Blocklemann, Hist of the islamic People, p. 190.
وقارن أيضا Philip Hitti, Hist, of the Arabs, P. 521.

الخصوص مذهب الإمام مالك ، كما أحب الفقهاء . وفي مقابل ذلك وقف من الفلسفة موقف المعاداة . على أن التعمية حول اسم المؤلف لم تذهب إلى مدى بعيد ؛ غاية ما في الأمر أنها ذكرته بكنية ونسبة لا يسرع الذهن في التعرف على صاحبها ، ولم يصل ذلك إلى درجة تزييف اسم المؤلف أو إغفاله تماما كما يحصل ذلك في حالات أخرى .

وقد يتساءل المرء فيقول : لماذا وصف المؤلف في الرسالة الأخرى « رسالة الحروف » بوصف « العارف المحقق » ، على حين وصف في الرسالة الثانية بأنه « فقيه » ؟

وللإجابة على ذلك نقول : إن الرسالة الأولى تعالج أسرار الحروف التي تبتديء بها بعض سور القرآن الكريم . فموضوعها ديني ، ولا مانع إذن من أن يوصف من يدعي معرفتها بأنه عارف ومحقق أي واصل إلى حقيقة أمرها . وليس في ذلك ما يثير الشبهات أو يستعدي الاتهام .

أما في الرسالة الثانية فهي رسالة « الاعتبار » وموضوعها فكري أو فلسفي بحت ، يحاول فيه المؤلف أن يثبت عن طريق المثال المفصل أن العقل والوحي طريقان يؤديان إلى شيء واحد ، وأن الدين والفلسفة نهجان مختلفان من حيث الوسيلة ولكنهما متفقان من حيث الغاية . يبدأ الدين من الأعلى إلى الأسفل ، ويأخذ العقل طريقا مقابلا من التدرج ـ إذ هو يبدأ من الأسفل وينتهي إلى الأعلى ، والنبي والفيلسوف طالبا حق ورائدا هداية وخير . يأتي الحق إلى النبي مباشرة ، ويسعى الفيلسوف إلى الحق بوسائط ودرجات ، وقد ينجح في مسعاه إذا توفرت لديه النية الصحيحة . ويكفي هنا أن نشير إلى أن موضوع تلك الرسالة فلسفي وحكمي ، ومن ثم دعت الحاجة إلى ستر اسم المؤلف بصفة محببة إلى نفوس أهل

بلدته وهي صفة « الفقيه » ضمانا لذيوع الكتاب وعدم إحراقه من جهة ، وتحقيقا للأمن الضروري بالنسبة لمقتنيه من جهة أخرى .

ولكن كيف تأتي لنا أن هاتين الرسالتين هما عملان من أعمال ابن مسرة بالذات ؟

يكاد يجمع أصحاب التراجم المسلمون على أن ابن مسرة قد ألف[١] كتابين ، أحدهما يسمى « كتاب الحروف » ـ وقد ذكرنا عنوانه بالتفصيل فيما مضى ، والآخر يسمى « التبصرة » . وقد ذكر بروكلمان[٢] هذين العنوانين ولم يشر إلى وجودهما . وكان أسين بلاسيوس Asin Palacous ـ رغم إثباته هذين العنوانين ـ أحرص الباحثين وأدقهم حين صرح بأننا لا نعلم تاريخ ولا عنوان ولا عدد مؤلفات ابن مسرة[٣] .

وبمقارنة خصائص الأسلوب في الرسالتين بالخصائص التي سجلها المؤرخون[٤] لابن مسرة يظهر لنا بجلاء أننا أمام أسلوب الرجل ذاته ، ذلك الأسلوب الذي يتمتع بالخلابة والدقة والجمال ، إلى جانب تسلسله في إحكام منطقي يجهد في الإقناع والإيضاح .

---

(١) أمثال الضبي « بغية الملتمس » رقم ١٦٣ ص ٧٨ ؛ زوزني « تاريخ الحكماء » ص ١٦ ؛ الفرضي « تاريخ العلماء » ج٢ ص ٤١ ؛الحميدي في « جذوة المقتبس » رقم ٨٣ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) Brockelmann, S. 1,378, 97.

(٣) Asin Palacious, Abenmassarra (6), P. 39. وبالمثل وقف كوريان .

(٤) ينسب ابن المرأة إلى ابن مسرة كتابا آخر بعنوان « توحيد الموقنين » انظر ماسينيون Recueil de Textes, p. 70.

## حول العنوان(١)

# اعتبار أو تبصرة ؟

فيما يمس عنوان الرسالة الأولى نلاحظ أن المؤرخين ذكروه مجملا تحت اسم « الحروف » بينما هو « خواص الحروف وحقائقها وأصولها » . ومن قراءة هذه الرسالة يتضح أن ابن مسرة يستعمل لفظ « خواص » في معنى خاص يباين استعمال طلاب الصنعة أو التأثير في المواد وغيرها ، كما نرى ذلك مثلا عند جابر بن حيان أو المجريطي أو البوني .

أما فيما يتصل بعنوان الرسالة الأخرى فقد ذكر المؤرخون أنه « التبصرة » بينما هو في الحقيقة « الاعتبار » وليس « التبصرة » .

ولإثبات ذلك سندخل في اعتبارنا الأدلة التي يقدمها النص نفسه ، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر ، كما أننا سنلقي نظرة عامة تاريخية على هذه

---

(١) فيما يتصل بالآراء والجوانب التاريخية الخاصة بابن مسرة ارجع إلى كتاب أسين بلاسيوس Abenmasarra ، مدريد ١٩١٤ ؛ ابن حزم ، فصل ج٢ ص ١٢٦ ؛ الضبي « بغية الملتمس » ٨٧ ؛ الفرضي « تاريخ علماء الأندلس » ج٢ ص ٤١ ؛ الحمدي « جذوة المقتبس » رقم ٨٣ ص ٥٨ ، ٥٩ ؛ ابن عربي « رسائل » رسالة الميم والواو والنون ، والفتوحات في مواضيع متفرقة تظهر بعضها مما سبق ؛ الزوزني « مختصر تاريخ الحكماء » ١٦ ؛ هنري كوريان « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٤٩ وما بعدها ؛ عفيفي ( المرحوم الدكتور ) The Mystical Philos. of Ibn Arabi, p. 178 ff. ؛ بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية » ص ١٩٠ وما بعدها ؛ دي بور « تاريخ الفلسفة الإسلامية » الترجمة الإنجليزية ، ص ١٧٤ وما بعدها .

الكلمة « اعتبار » وما إذا كنا سنجد مؤلفات في نفس الفترة تقريبا تحمل نفس هذا العنوان . والملاحظات التاليا تؤيد كون العنوان هو « الإعتبار » وليس « التبصرة » .

أولا : العنوان مسجل صراحة في أول الرسالة كما أثبته الناسخ بنفس الخط الذي كتبت به الرسالة .

ثانيا : ترد كلمة « الاعتبار » وما إشتق منها فوق الثماني عشرة مرة لتدل على طريقة خاصة من البحث والتأمل والاستبطان الذي لا ينكر الجانب النفسي كما سيتضح ـ فيما يتبع من فقرات . . ويلح المؤلف بهذا الصدد على أن ما توصل إليه بهذه الوسيلة « الاعتبار » هو ما قصد أن يصل إليه الفلاسفة الذين كان ينقصهم الإخلاص ، لكنهم أخفقوا . وإليك بعض الأمثلة التي توضح أن كلمة « اعتبار » في الرسالة تستعمل « كمصطلح فني » يشير إلى طريقة خاصة تمثل جوهر الرسالة .

( أ ) في المقدمة يخاطب ابن مسرة أحد أصدقائه ـ ولعله هو الصديق الذي من أجله ألف الرسالة ـ قائلا ـ « ذكرت ـ رحمك الله ـ أنك قرأتْ في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسل ، وتطلعت إلى تحيق ذلك وتمثيله » ص ١٧٥ .

(ب) يذكر اللفظ في نفس الصفحة مرة أخرى عند الحديث عن واجب الإنسان في التدبر والاعتبار لما خلق الله فالعالم كله كتاب ، حروفه كلام يقرأه الناس على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم .

(جـ) يلح ابن مسرة على ذكر اللفظ مرة أخرى عقب استشهاده بآيات قرآنية داعية إلى التفكير واستعمال العقل حيث يقول « لقد أمرنا سبحانه بالاعتبار » ص ١٧٧ .

(د) يستعمل ابن مسرة لفظ « الاعتبار » على أنه يقابل لفظة « النبأ » ويشير بذلك إلى أن الحقيقة التي يتوصل إليها العقل تتفق مع الحقيقة التي يخبر بها النبي . وبعبارة ابن مسرة « يوافق النبأ الاعتبار » ص ١٧٠ .

(هـ) بعد أن أوضح ابن مسرة إمكان الوصول إلى نتائج يقينية ونهائية خاصة بوحدانية الإله عن طريق التأمل والاعتبار فيما حول الإنسان من ظواهر طبيعية ، وبعد أن بين تدرج البحث وتسلسله المنظم الدقيق ، اختتم ذلك بقوله : « فهذا مثال من أستدلال الإعتبار » ص ١٧٨ .

(و) ومما يدل على أن لفظ « الاعتبار » في اصطلاح ابن مسرة يمثل الأساس العقلي الإستبطاني للبحث والسعي وراء الحقيقة ومن هذه الناحية فهو يرادف كلمة « تفكير » وكلمة « تأمل » ، وبعبارة أخرى فهو طريق الفلسفة بمعنى خاص . إن ابن مسرة يذكر صراحة أن طريقة « الاعتبار » هذه هي الأساس « الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة ، فأخطأوه وفصلوا عنه ، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها » ص ١٨٧ و ١٨٨ .

فهذه الطريقة إذن ـ في زعم ابن مسرة ليست شيئا سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافا إليها العنصر الوجداني . غير أن ما يلاحظه ابن مسرة هو نقص الإخلاص لدى الفلاسفة . وهذا يدل دلالة واضحة على أن لفظ « الاعتبار » لدى ابن مسرة يمثل منهجا عقليا خاصا ولا نقول صرفا ، إذ الواقع أن هذا التفكير العقلي ليس تفكيرا مستقلا تمام الاستقلال عن الوجدان ، يقف على النقيض من النقل أو الوحي من حيث الوسيلة ، وإن كان يتفق معه من حيث الغاية . ولعله فضل هذه اللفظة الإسلامية العربية الموحية لما لها من وقع في النفوس المؤمنة المتدينة ، التي تنفر من لفظ فلسفة أشد النفور .

(ز) يؤكد ابن مسرة مرات عديدة ـ خاصة في نهاية رسالته ـ أن الحقائق

المكتشفة عن طريق الاعتبار تتوافق في النهاية مع الحقائق التي يعلمها الأنبياء .

ثالثا : ترد الكلمة أيضا في الرسالة الأخرى لابن مسرة وهي رسالة « خواص الحروف وحقائقها وأصولها » لتشير إلى نفس المعنى الذي حدده استعمال هذا الفيلسوف ، ومثال ذلك ما نراه في رسالته ، وذلك عند تعليقه على الآية القرآنية ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ إذ يقول : فالفكرة هاهنا « الإعتبار » مما أظهر من مخلوقاته ( خواص الحروف ص ١٣٠ ) .

رابعا : أن الاستعراض التاريخي لهذه الكلمة يعلمنا أنه نظرا لإيحائها وشمولها وامتلائها وغناها ، فقد حظيت باستعمال جم غفير من الكتاب والمؤلفين على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم . ولقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم متعلقة بالتاريخ وحوادث الأمم ، حيث يطلب من الإنسان أن يتأمل وأن يعتبر فيهما ليستفيد الدروس الضرورية التي تعينه على مجابهة الحياة ، وإلى هذه الحد فمعنى الكلمة يكاد يتفق مع الاتعاظ[1] ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[2] .

لقد إستعملها بعد ذلك الفلاسفة والمؤرخون والمتصوفة في معان متباينة ، غير أن الفكرة الأساسية للكلمة مازالت على العموم محتفظا بها ، إلى جانب إيحاءاتها المتعددة .

ويلاحظ أن الكلمة أضحت واسعة الانتشار والاستعمال خاصة منذ القرن

---

(١) يوجد عرض ممتاز للكلمة وأصولها ومعانيها المختلفة في شتى فروع العلوم الأدبية والإسلامية في كتاب Kbn Khaldun's Philosophy of Hist. pp. 65-68. تأليف M. Mahdi .

(٢) الحشر : ٢١ .

الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) لتدل دلالة واضحة على طريقة متميزة للتفكير المدعم بالوجدان ، وهذه الطريقة تدعي قدرتها على وضع حد للتقليد الأعمى ، بل إنها إلى جانب ذلك تشير إلى مد الاتجاه إلى الماورائيات ، والسعي نحو الغوامض التي لا يشغل بها عادة العامة ، ونجد ذلك ممثلا في تعليق الجاحظ على بعض خصومه إذ يقول : « إن هـذا الخصم كان ( ينتحل الاعتبار ) ويشغل بالحكمة ويجري وراء أسرار الأشياء »[1] .

كما يورد الجاحظ في كتابه « البيان والتبين » في باب « البيان » ما يشير إلى المعنى الاصطلاحي الذي أشرنا إليه آنفا من التأمل الصامت حيث يروي عن بعضهم قوله « سل الأرض فقل : من شق أنهارك وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا » .

بل إن الجاحظ نفسه ألف كتابا بعنوان « دلائل الاعتبار »[2] في مخلوقات الله . وقد ذكر ابن النديم وأبو نصر السراج أن المحاسبي ـ الزاهد الصوفي المشهور المتوفي سنة ٢٤٣ هـ ـ ألف كتابا بعنوان « التفكير والاعتبار »[3] وإن كان هذا الكتاب لم يعد موجودا فيما نعلم .

وقد وصل إلينا كتاب أسامة بن منقذ[4] نفسه ، بعنوان الإعتبار وقد نشره فيليب حتى .

---

(١) التربيع والتدوير ص ٣٤ .

(٢) طبعة أولى حلب ١٣٤٦/١٩٢٨ .

(٣) انظر اللمع ٢٣١ ، الفهرست / ١٨٤ .

(٤) أمريكا ١٩٣٠ نشرة فيليب حتى Philip Hitti والواقع أن هذا الكتاب ترجم بأكمله أربع مرات : ترجمه إلى الفرنسية درنبورج باريس ١٨٩٥ ، وإلى الألمانية شومان انسبروك ١٩٢٥ ، وإلى الروسية ساليا Salia بتروغراد ١٩٢٢ ، وإلى الإنجليزية حتى نيويورك ١٩٢٩ ، ١٩٣٠ وهذا الكتاب هام من حيث تصويره لعصر المؤلف في حالتي الحرب والسلم .

ونضيف إلى ذلك أن لفظ « اعتبار » واستبصار » كان يقصد بهما فعلا نمط خاص من أنماط تحصيل المعرفة ، وبخاصة في الكتابات الشيعية . وقد صرح بذلك وطبقه الملا صدرا في شرحه على أصول الكافي عند تقسيمه للعلوم إذ يقول « فالذي يتحصل لا بطريق الكسب وحيلة الاستدلال يسمى إلهاما ، والذي يتحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا »[١] .

وهكذا تتعاضد هذه الأدلة الكثيرة لتثبت دقة عنوان رسالة ابن مسرة « الاعتبار » كما أثبتها الناسخ وليس « التبصرة » كما قال المؤرخون .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولنا إنه بالنظر إلى إمكان تبادل الكلمتين « اعتبار » و « تبصرة » فإن من غير المستغرب أن يتساهل المؤرخون في إثبات أحدهما مكان الآخر[٢] .

---

(١) انظر شرح أصول الكافي للكليني ـ كتاب ضرورة الحجة [عن كوريان/تاريخ الفلسفة . . . /١٠٦ ، ١٠٧ هـ١] .

(٢) في الحقيقة يذكر بعض اللغويين أن هناك مثالا واحدا يمكن فيه أن تتعاود الكلمتان المكان ، وذلك إذا تضمن كل منهما تصورا عقليا . ويذكر لين Lane في مثاله الثالث ما ينطبق تماما مع المعنى الذي يقصده كل من ابن مسرة ، والجاحظ ، وابن رشد . أنظر لين Lane ج٥ ص ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، وقارن ١ ، ١ ص ٢١٠ . على أن لفظ « تبصرة » يرد أيضا في مواضع قليلة من الرسالة إلى جانب الاعتبار والتفكر والتذكر .

# مضمون رسالة الاعتبار[1]

يمكن إيجاز الفكرة التي تدعو إليها الرسالة فيما يلي :

الوحي والعقل طريقان للوصول إلى المعرفة الإلهية . ويبدأ الوحي بالموجود الأعلى ـ الإله ـ ثم يهبط تدريجيا حتى يصل إلى أسفل جزء في العالم . وعلى النقيض من ذلك يسير العقل ،حيث يبدأ من القاع ويصعد تدريجيا حتى يصل إلى الموجود الأعلى . وبهذا يلتقي الطريقان ـ طريق الوحي وطريق العقل المؤيد بالبصيرة القلبية ـ في إثبات الحقيقة الكبرى التي يجب أن يسعى الإنسان لإدراكها ، يقول ابن مسرة فتبين لك أن « كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة » ثم يضيف إلى ذلك قوله في شأن الأولياء المستبصرين « أجل والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة . فشهدت لهم السموات والأرض بما نبأت به النبوة ، أما بالنسبة لطريق الوحي « فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى ، وافتتحت بالأعظم فالأعظم ، والأول فالأول في الصفة ، فدلت على الله عز وجل ، وعلى صفاته الحسنى ، وكيف بدأ خلقه وأنشأه واستوى على عرشه وكرس ملكوته وسمواته وأرضه إلى آخر ذلك »[3] . وأما بالنسبة لطريقة الاعتبار والتأمل فيقول ابن مسرة « فقد أمرنا (الله) بالاعتبار لذلك ، وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض . . فالعالم وخلائقه وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى »[3] .

---

(١) طبعت هذه الرسالة دون تحقيق في نصوص فلسفية ملحقة بكتابنا « في الفلسفة والأخلاق » ص ٣١٥ ( دار الكتب الجامعية ١٧٦٨ ) .

(٢) ص ١٧٧ .

(٣) نفس المرجع .

ويرى ابن مسرة ضرورة تأييد التدبر والاعتبار لما جاء به الرسول ، بل ويرى أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة علم الكتاب ، حتى يجمع بين السبيلين : « ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار » . وبهذا الموقف من الدين والتأمل يظهر دور ابن مسرة في تأمين مركز التفكير الفلسفي في الأندلس ، ويعتبر بذلك رائدا لأمثال « ابن السيد » ٤٤٤ - ٥٢١ هـ/ ١٠٥٢ - ١١٧٢ م الذي نادى هو الآخر بأن الدين والفلسفة لا يختلفان « من حيث الغاية فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة »[١] .

وتعمر الرسالة بالمصطلحات الفلسفية والعلمية ، وخاصة فيما يتصل بالطبائع الأربع والأفلاك والنفوس وتقسيمها وخصائصها ، كما يلمح فيها بوضوح الترابط بين الحيوان والنبات ، وذلك القانون الذي استغله أرسطو[٢] بعد أن نادى به امبادقليس فيلسوف العناصر اليوناني الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد .

وهناك مشاكل كثيرة تثيرها الرسالة دون أن تدعي قدرة مطلقة على حلها . فهناك مشكلة مدى وثاقة العقل في الوصول إلى الحقيقة بالنسبة إلى الدين . ودرجة اليقين في الوحي ذاته ومشكلة الموهبة والاكتساب بين النبي والفيلسوف .

ولعل أخطر ما يمكن أن يثيره خصوم صاحب هذه الرسالة هو ما يمكن أن يفهم ضمنا أن الرسالة إنما تدافع عن استعمال العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة مستقلا تماما عن الدين، وهذا يؤدي إلى ادعاء إمكان الاستغناء عن الدين كلية مادام العقل كافيا في هذا الميدان .

---

(١) قارن : تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٥٠ لهنري كوريان .

(٢) أنظر : الفلسفة اليونانية لألبير ريفو ص ٨٤ ترجمة د. عبد الحليم محمود .

ولا أعتقد أن من الإنصاف أن ننساق وراء هذا الادعاء وذلك لإلحاح ابن مسرة في مناسبات كثيرة على ضرورة الجمع بين الحقائق الموحاة وبين الأفكار المكتشفة في نظام فكري متسق ومتماسك وذلك حق . دون أن يعني ذلك استبعاد فروض كثيرة لتبرير طريقة العقل كظهير للدين . وإن شئت فقل طريقة عقلية يباركها ويحميها الدين . وهكذا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام محاولة من أهم المحاولات لتمهيد مكان أمين للفلسفة في المحيط الإسلامي ، دون إسراف في إدعاء الاتفاق التفصيلي بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين . ذلك أن الشواهد التي سيقت في الرسالة إنما تتصل بخطوط عريضة وأفكار عامة تعتبر من الأسس الهامة المكونة لكل دين حق ، وهو وحدانية الله جل جلاله وتفرده بالذات والفعل والتأثير .

وترجع أهمية تلك الرسالة إلى أنها إحدى المحاولات المبكرة بعد الكندي ـ فيلسوف العرب ـ مباشرة ، للتوفيق بين العقل والوحي ؛ ومادتها ولا شك تقدم فرصة للتعرف على طبيعة وتطور الفلسفة الإسلامية بصفة عامة ، وعلى تبين ذلك لدى ابن مسرة بصفة خاصة . صحيح أن الرسالة لا تقوم بعملية التوفيق التفصيلي بين الجزئيات التي يتضمنها الدين ولكنها تمهد لذلك تمهيدا تاما ، ولذلك نرى أن رسالة الحروف تسير في نفس الغرض في بيان أشد تفصيلا وذلك يتضح بالعرض التحليلي لهذه الرسالة وقبل أن نقوم بدراسة تفصيلية لهذه الرسالة الأخيرة نكتفي في هذا الكتاب بما ورد من تعليقات في الهامش .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

رسالة الاعتبار للنعيلي عبد القدوس

للشيخ رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليكم ورحمة الله تعالى أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو وأصلي

على نبيه [illegible] في جميع الأمور ذكرتم [illegible] أنه

[illegible] الاعتبار [illegible] من انتقل

[illegible] لأهل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# ـ رسالة الاعتبار*

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه
رسالة الاعتبار للفقيه أبي عبدالله الجبلي
رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله ، فاني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على نبيه ، وأسأله السداد في جميع الأمور .

ذكرت ـ رحمك الله ـ أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل ، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره ، ليبصروا بها أمره ، ويعرفوا بها قدره ، فشهدوا الله بما شهد به لنفسه ، وشهدت له به ملائكته ، وأولو العلم من خلقه ، ثم جعل ـ عز وجل ـ كل[أ] ما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه ، معربة بربوبيته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كله كتاب ، حروفه كلامه ، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة إعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى[ب] المحجوبة عمن تلهى « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا » فهي مبلغ علمه ، ومجال فكرته ، ومنتهى همته ، فلا

---

* ملاحظة : تبدأ الرسالة من ص ١٧٥ من المخطوط « مجاميع » .
(أ) في المخطوط « كلمان » .
(ب) المخطوط : رأت .

يجاوز بصره ما لحظه بعينيه . قال الله ـ عز وجل ـ ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (ج) وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ . . ﴾[1] . فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أوليائه المستبصرين ، الذين أثنى عليهم : ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾[2] .

أجل ، والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلا ، وأنه للجزاء خلقه ، فاستعاذوا ـ مع إقرارهم ـ من النار . فقالوا : ﴿ سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾[3] .

ونبه ـ عز وجل ـ وحض وكرر ، ورغب في كتابه على التفكير والتذكر والتبصر فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاد ، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم وبعث الأنبياء ـ صلاة الله عليهم وبركاته ـ ينبئون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ، ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون ، وعنه يسألون . قال : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[4] وقال : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُو قَالَ أَكَذَّبْتُم بِـَٔايَٰتِى وَلَمْ تُحِيطُواْ بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[5] .

---

(ج) مخ : السماء .

(١) الأعراف : ٧ .

(٢) آل عمران : ١٩١

(٣) نفس الآية السابقة .

(٤) الرعد : ٢ .

(٥) النمل : ٨٣ .

فنبأت الرسلِ عن أمر الله تعالى . وافتتحت بالأعظم فالأعظم ، والأول فالأول في الصفة . فدلت على الله عز وجل . وعلى صفاته الحسنى وكيف بدأ خلقه وأنشأه ، واستوى على عرشه ، وكرسي ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك ، وأمرنا بالاعتبار لذلك ، وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾[2] وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾[3] وقال ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[4] .

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى ؛ فهم يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدا على ما حكت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وفوا به الحق عن الله ، وأنه متفق متصادق ، لا اختلاف فيه من حيث ما أنيته ؛ فهو هو .

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه ، ووجدوا النبأ موافقا للاعتبار لا يخالفه ، فتعاضد البرهان ، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان .

---

(١) البقرة : ٢١ ، ٢٢ .

(٢) النساء : ١

(٣) الأنعام : ٩٥ .

(٤) الذاريات : ٢٠ : ٢٣ .

فبهذه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب النور الذي لا يطفأ أبدا ، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها تقترب المتقربون من ربهم ، ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم ، وعاينوا الغيب بأبصار قلوبهم ، وعلموا علم الكتاب ، فشهدت قلوبهم له أنه الحق قال الله تعالى : ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٩﴾ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ إلى قوله ﴿ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴾(١) .

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾(٢) .

ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالإعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار ـ جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين .

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثله كثيرة ، ووجوه شتى كلها تفضي إلى مخرج واحد ، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث : الحيوان أو النبات أو الموت . فنظر إلى النبات فرأى عودا مواتا لا حياة به ، ونظر إلى حركة الغذاء فيه متدفقة إلى أعلا من أسفله ، مفصلة على أقسام ، قد غذيت عليها ، فلا تعدوها من ضروب مختلفة : عود وقشر ورقة ونوارة وثمرة ونواة . ونظر إلى ذلك الغذاء فإذا هو صاعد علواً ، وأخذ عرضا فقال : إن طبيعة الماء تتحرك سفلا ، فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة ، فوجب ثم شيء (هـ) آخر أزال (و)

---

(١) الرعد : ١٩/ ٢١

(٢) الرعد ٤٣ .

(هـ) مخ : شيئاً .

(و) مخ : زال .

الماء عن طبيعته التي هي ضده ، فلم نجد شيئا يتحرك بطبعه علوا إلا النار ؛ فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء .

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله عن مجاريه ومستقره ، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل ، فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد ، وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب ، وغصن رطيب ، وورقة رخوة ، وثمرة لينة ونواة لطيفة ، وقشر ونبات ، ونوارة مختلفة الألوان والمجسات والطعوم والأراييح « يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل فعلم أن الماء والنار ليس معهما إلا الهواء والأرض ، فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيء ، ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجائب ، والتصاريف المختلفة شيء . ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها ، فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن إختلافها الذي هو طبعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها ، ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبايعها ، ووجب مفصل لهذه الغذاء محيل لهذه الضروب على أطوارها ، فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة ، والمحيل له إلى هذه الأنواع المتشتتة ليس بذي ضرورة ولا طبيعة محصورة كهذه المطبوعات ، لأن الطبيعة المحصورة الواحدة لا يجيى منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ، ولون واحد ؛ لأن الطبيعة المحصورة لها من غير حاصر ، وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة .

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة ، ونظر إلى الأرض فانتفت منها ، ونظر إلى النار فانتفت منها ، وإلى الهواء ، فانتفى ـ فاضطره النظر إلى أن يجاوز بفكره هذه الأشياء ، طالبا لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة سواها وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراءها ، إذ وجب أن يكون المؤلف لها في اختلافها ، المصرف لها عن طبايعها فوقها ومحيطا بها ، وأعلى منها وأكبر فارتقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى ، فقال لعل

هذا منتهى هذه الطبائع الأربع ، فإذا هو فوق السماء سماء وفوق السماء سماء دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان . فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة ذات أجزاء ونهايات وحركات مزمومة مسخرة لا تصرف فيها، ولا تعدو طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض . قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء . فوجب الشهادة بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطا بها .

فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك، وجد في الأسفل شيئا خامسا هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع ، وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي أرى ساير الأشياء تبعا لها ، وأرى كل شيء دونها في الفهم والتصرف ، هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة ، حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه .

فقال هذا فلك محيط ، فلك النفس ، عالم النفس ، فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائما محيطا موجودا لحس الفطرة فوق السماء السابعة ، ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علوا ، ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات . قال ـ عز وجل ـ ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ﴾[1] فرجع الناظر ببصره فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزأة في الحيوان ، مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها ، محصورة في نهاية لا تجاوزها ، مزمومة بزمام

(ز) مخ : طيفة .

(١) الملك ٤٠

التسخير والعبودية والذلة ، موسومة بسمة العجز . قد جعل لها قوة لا تجاوزها ، عاجزة عما وراءها .

فإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم ، ولا تمتنع فهي تنام وتذهل وتألم وتسأم وتسر وتحزن ، وهي مع ذلك ، تنشو من صغر إلى كبر ، وترجع من شبيبة إلى هرم ، فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وساير الأعلام الدالة على المملكة والعبودية فلما وجب على هذه النفس المفصلة من النفس الكبرى ذلك ، وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكم واحد ضرورة ، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز ما لزم ما تحتها ولزمها انحصار الغاية والحد بطايقتها ( طاقاتها ) المحدودة وحملها إياه .

ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماما لم يهمل عنها مع فصلها على مالا تتصرف تصرفها . قد جعل لتصرفها غايات ، اذا انتهت إليها أقرت بالعجز ، ورجعت خاسرة مقرة ، وأتتها خواطرها ونواياها من قبل غرها ، ووجدت آثار التسخير والملك ينبه فيها ، فعلم أن فوقها غيرها ، وابتغى لذل الغير أثرا في السفلى يستدل به ، فوجد هذه النفس إنما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة . ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئذ مسلوبة الاختيار والتصريف . وهي قائمة الحركة والحياة ، فعلم أنها والعقل سيان وأن الحركة والحياة من ذاتها . وأن العقل مركب فيها من فوقها . هو يملكها ويصرفها ، ويقلب حركاتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختياره دون اختيارها ، فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف .

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لها ، هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضيل التدبير والتعديل فيها . وفي العالم المحمول عليها . وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبرهان كله ، فقالوا هذا فلك العقل ، عالم العقل . فوجدوا مكان العرش ـ موضع المقادير العلا والمشيئة الكبرى ، فسبحان الله رب العرش العظيم .

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية . محصور معها ، قد أخذت حدودها وزمامها ، وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءها ، وإذا به ينشو مع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر ، وإذا الآفات تأخذه والخواطر تقع به من غير ذاته ، ومن حيث لا يعلم ، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه ، بينة عليه . وإذا فوقه مدبر قد جعل له قدرا وغاية وحدا ، وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض من حيث لا يعلم ، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكا له ولجميع ما تحته ، إذ جميع ما تحته دونه .

فنظر في ذلك المالك الأعلى : أمحدود هو ؟ كما أن جميع ما تحته محدود بعلم بحدوده مطالبا للعلم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس « أو أن حدوده » بآثاره وآياته النازلة على العقل ، وعلى ما تحته نزولا لا يمتنع منها شيء. فلم يجدوه مباشرا لشيء إذ لم يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة ؛ فلما ارتفع المتعالي الأكبر عن مباشرة المحدود وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود ، ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة ، وعلو فوق كل علو . فخرج بذلك عن الأوهام ؛ إذ الأوهام هي العقول الممثلة للأشياء المتمثلة للأمثلة . فالعقول محدودة ، فما كان فوق المحدود مطابقا به ، عاليا عليه ، محتويا له ، فلا يمكن أن يكون الحدود يحتويه ، ولا يحيط به ليختلف القول والحق ولا يختلف .

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له ، ولا نهاية له ، ولا بدء له ولا جزء له ولاغاية له، ولا دخل في وحدانيته وعظمته فتعالى الملك الأعلى وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه ، والآثار التي رسمها في بريته ، شاهدة له بربوبيته . فقام الوجود به اضطرارا في حس العقل مع عدم المثال والجنس، وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه ، إلا بغيره ، وتبين أن ذلك الغير لو كان

مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضا بنفسه ، فوجب من كل بحث وكل جهة وجوب إضطرار الشيء لأفعاله عنه ولا مخرج لذي عقل منه ، رباً ملكا أولا ، مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثله شيء ، ولا يشاركه مما خلق شيء ، قد باين كل ما خلق بالذات والحال ، وهو مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور ، أفقر الأشياء كلها إليه ، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه ، الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى ، فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره ، ليس من ذاته ويجد به من العقول مثل ما وجدت ما تحته من الفقر إليه ؟ فحينئذ وجدت ربك وخالقك ، فلقيته بنفسك ، وأبصرته ببصيرتك ، وطالعت ساحة قربه بترقيك إليه من السبيل الذي فتح لك نحوه ، فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه ، ومحصوراً في إحاطته ، مرتباً بتقديره ، متصرفا بتدبيره ، قائماً على نهاياته ، مضطراً إلى إرادته ومشيئته ، لا حاكم فيه غيره ، ولا مسلك فيه لشيء دون إذنه - سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق ، الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ، الفعال لما يشاء تعالى علواً كبيراً .

فهذا مثال من استدلال الاعتبار ، وهو الذ دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه ، وفصلوا عنه ، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها : إنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه ، أو وجدوا رسمه أثارة من نبوة إبراهيم صلى الله عليه وسلم في إعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه . فأرادوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها .

وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا : إن ﴿ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ واحد[1] حق لا شريك له﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[2] وهو أعظم

(١) البقرة/ ٢١ ونص الآية ﴿ يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ﴾ .
(٢) الشوري /١١ .

من كل شيء ، وهو المحيط بكل شيء ، لا تأخذه الأقطار ، ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار ، لأنه لا نهاية له ولا بداية . وهو الأول قبل كل ذي غاية وذي نهاية وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك .

فأول ما خلق العرش والماء وكتب في عرشه جميع مقاديره وقضاياه . وما تجري عليه إرادته؛ فليس في العالم إرادة لغيره ولا شيء إلا بإذنه ، وعرشه محيط بالأشياء كلها ، عال فوقها زامٌّ لها . وتحت ذلك كرسيه الذي وسع السموات والأرض وهو حافظهما وقيومهما دون كلفة أو مباشرة .

وأنه استوى فعلا فوق العرش ، وهو أقرب - إلى كل شيء من نفسه مع تعاليه وتقدسه ، وأنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه في ستة أيام ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ، ونجوماً سابحة في أفلاكها ، مسخرة على تقدير لها بوزن موزون . لا يسبق شيء منها شيئاً ،وأنه ﴿ خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾(١) .

وأنه جعل كل شيء خلقه في سماواته وأرضه آيات دالة عليه ، شواهد بربوبيته وعظمته وعدله ورحمته ، وأسمائه الحسنى .

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه ، وأبصر ذلك في نفسه وفي كل شيء في هذا العالم معه . وأن كل شيء فقير إليه ، مضطر إلى ما عنده وهو قيمة وممسكة . لولا هو لهلك وبطل .

ثم قصوا وتابعوا وشبعوا وبينوا من سائر صفاته الحسنى وأسمائه الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله ، وشهدت بجميعه الآيات ، ونطقت به . يشهد

---

(١) يس / ٣٦ .

بعض ذلك لبعضه ، ويدلها أوله على آخره وآخره على أوله ، ويعضد ظاهرة باطنه وباطنه ظاهره .

كلما ازداد المعتبر نظراً ازداد بصراً ، وكلما ازداد بصراً إزداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً .

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلا إلى الأرض فوافق ـ الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء : لا فرق .

ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ ، وليس في العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونبهت عليه ، إما تفصيلا وإما مجملا ، فلما اتفق البرهان ، وتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم ، لزم العقل ضرورة الإقرار ( بأن هذه القوة ) حاصرة له ، محيطه به ، عالية عليه . إن عمى عنها ، ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكنف كله ، فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى ، لانقطاعه عن ولاية الله . وإن تمسك بها ، وترقى في أسبابها ، اقترب من الله المعين ، واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى على القدمين ، ويثبتوا في جوار الله تعالى الذي كنف فيه أولياءه الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته ، وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى جوار ربهم ، والساكنة إلى الأمل المعقود لهم بوعد﴿ٱلصِّدۡقِ ٱلَّذِى كَانُواْ يُوعَدُونَ ﴾[1] .

فبؤساً للغافلين ﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِى ﴾[2]
﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[3] .

تمت رسالة الإعتبار بحمد الله ومنه
وصلواته على محمد وآله

---

(١) الاحقاق ١٦ .
(٢) الكهف : ١٠١ .
(٣) الحديد/٢٣ .

# ثانيا: للفارابي

## الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية[1]

### ١ ـ في معاني العقل

« أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ؛ وذلك أنهم ربما قالوا في مثل معونة أنه كان عاقلا وربما إقتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة ، وهؤلاء إنما يعنون به العاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر .

ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكراً أو داهياً وأشباه هذه الأسماء . وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل ، فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعني الكلي ، ما يعنيه أرسطوطاليس بالتعقل .

وأما من سمى معونة عاقلا فإنه أراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق ، وهؤلاء من وقفوا في أمر معونة أو أمثاله بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر ، توقفوا وإمتنعوا من تسميته عاقلا فإذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته في فعل الشر هل يسمى داهياً أو ماكراً أو ما أشبه هذه الأسماء ، لم يمنعوه هذا الاسم .

فمن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة

---

(١) تحقيق فردلاريك ديتريصي ص ٣٩ ، ٤٠ (Leiden 1890) .

رويته إذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الأفعال الفضيلة لتفعل وفي الأفعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل . فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين ، طائفة تعطى من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وأن الشرير وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الأخرى التي تسمى الإنسان لجودة رويته فيما ينبغي أن يفعل بالجملة عاقلا فإنها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر هل يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند أرسطو طاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة ، في حين ما يفعل وعارضه وإذن كان مع ذلك فاضلا .

وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في هذا الشيء مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في باديء الرأي عند الجميع ، فإن باديء الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل . وأنت تبين ذلك متى استقريت شيئا مما يتخاطبون فيه وبه ، أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة .

## ٢ ــ فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة [١]

« أما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة ، فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان .

وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى

(١) نفس المرجع ص ٥٣ .

الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم . وذلك أن تمام العلم والعمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع ؛ لأنها أقرب إلى فهمنا ، ثم بعد ذلك الهندسة ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته » .

## ٣ـ من عيون المسائل [١]

« وللإنسان من جملة الحيوان خواص ، بإن له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة الفعل ، ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوة الظاهرة ، والإحساس ، والباطنية لمتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة .

والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الأعضاء ، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن إلا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي . وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية ومن قوى النفس العقل العلمي ، وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقليا بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم .

ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرجه إلى العقل ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزيء أو ذي وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تنبث منه في

---

(١) ص ٦٣ ، ٦٤ وما يليهما .

الأعضاء .

وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشر والصالح لقبوله ، وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور ، وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس .

ولا يجوز وجود النفس قبل البد كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من الجسد إلى جسد كما يقول التناسخيون وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة ، وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون إنسان يحسن بتدبير صحة البدن ، فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه ، والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى .

وكل يسير لما هلقه له ، وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن فبقضائه وقدره .

والشرور أيضا بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر . والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدة وتلك الشرور محمودة على طريق العرض إذلو لم تكن الشرور ، لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة . وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأج اليسير من الشر الذي لابد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام .

## ٤ ــ من فصوص الحكم [١]

« واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ندّ له ، واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له ،فهو صراح فهو طاهر ،واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لاكثرة فيه ،فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته ،فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ،ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ،فهو الكل في وحدة فهو الحق وكيف لا وقد وجب ، وهو الباطن وكيف لا

(١) ص ٦٨ ـ ٧٧ .

وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن ،وباطن من حيث هو ظاهر ؛ فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن » .

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات ،وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجودات بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الموجود المحض ، فأنت تعرف بالنزول أن ليس هذا وذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا » .

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »[1] .

إذا عرفت أولا الحق عرفت الحق وعرفت ماليس بحق ،وإن عرفت الباطل أولا عرف الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه ؛ فانظر إلى الحق فإنك لا تحب إلا قلبه بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه » .

كل إدراك فإما أن يكون للملائم أو لغير ملائم بل منافرة ؛ واللذة إدراك الملائم والأذى إدراك ا لمنافر . إن لكل إدراك كمالا فلذته إدراكه ما يستطيبه وللغضب والغلبة وللوهم الرجاء ولكل حسي ما يعدله ، ولما هو أعلى هو الحق وخصوصا الحق بالذات .

كل كمال من هـذـ الكمالات وهي معشوقة إدراكه إن النفس المطمئنة كما لها عرفان والحق الأول بإدراكها ؛ فعرفانها للحق الأول وهي برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى » .

« إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ؛ فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ؛ فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك ،وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك ،وكأنك في صقع الملكوت فترى ما لا عين

(١) سورة الشورى / .

رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً » .

« إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت، وتسبح في عالم الملكوت، وتتنفس من خاتم الجبروت » .

أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم . والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك » .

« النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن إنتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ ما عند الله إلى عامة الخلق » .

إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن . أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وإمتساحه. وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » .

إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين : موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدراك ، والعمل ثلاثة أقسام : نباتي وحيواني وإنساني، والإدراك قسمان حيواني وإنساني، وهذه الأقسام الخمسة موجزة في الإنسان ويشاركه في كثير منها غيره » .

« الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدّه وحقيقته منفوضاً

عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الأروح كمرآة ، وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ،ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت باللذة العليا .

الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن.وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة لا بتعليم من الناس .

الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن ، غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر ،غابت عن الباطن .وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر ، وإذا إجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، فكذلك البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكر. والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » .

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس .ولا يستتم الإحساس إلا بآلة جسمانية فيها تتشنج صور المحسوس تشنجاً مستصحباً للواحق الغريبة ،ولن يستتم الإدراك العقلي بآلة جسمانية ، فإن المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الإنسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني ، وليس بمتجزيء ،ولا بمتمكن بل غير داخل في وهم ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر .

الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل فيما هو من عالم الأمر وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل .

ليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتصبت يسيراً لاستعلت كثيراً .

الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تعرف بصفاتها ، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون » .

## ٥ ــ جواب مسائل ( أجاب عليها الفارابي )[١]

« سئل عن الحفظ والفهم أيهما أفضل ؟ فقال الفهم أفضل من الحفظ ؛ وذلك أن الحفظ فعله إنما يكون في الألفاظ أكثر ، وذلك في الجزئيات والأشخاص ، وهذه أمور لا تكاد تتناهى ولا هي تجدي وتغني ، لا بأشخاصها ولا بأنواعها .

والساعي فيها لا يتناهى كباطل السعي والفهم فعله في المعاني والكليات والقوانين وهذه أمور محدمدوة متناهية وواحدة للجميع .

والذي يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى .

وأيضا فإن فعل الإنسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب ، فإذا كان معول الإنسان فيها يحتوي ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال ؛ إذا الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضه بعضاً جميع الجهات . ولعل الذي يعرض له لا يكون أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه إلى الوصول فيقيس بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ » .

---

(١) ص ٨٦ ، ٩٦ ، ٩٨ .

## ثالثاً : لابن كمونة :

### حول النبوة من كتابه « الحكمة الجديدة »[1]

### لعز الدولة ، ابن كمونة : سعد بن منصور

### المتوفى ٦٧٦ هـ

### الفصل الخامس

لوحة ٣٢٨ : المنامات والوحي والإلهام والمعجزات والكرامات والآثار الغريبة الصادرة عن النفس ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية إرتياضهم .

دلت التجربة على أن للنفس الإنسانية أن تطلع على بعض المغيبات في حالة النوم .

فمن الناس من جرب ذلك من نفسه ، ومنهم من جربه من غيره . فإن خلقاً كثيراً يستحيل التواطؤ في حقهم على الكذب . يحكون عن أنفسهم رؤيا منامات تقع : إما عينها ، أو تفسيرها .

وقد يتفق لجماعة من المحرورين والمجانين مثل ذلك ، في حالة اليقظة . وأكثره يعرض لهم عند أحوال : كالصرع والعشى ، تفسد حركات قواهم الحسية .

وإطراد ذلك أفادنا ، أن لقلة الشواغل الحسية مدخلا عظيما ، في تلقي الغيب من مفيده .

وبهذا علم أن التفات النفس إلى جانب البدن ، مانع لها عند تلقي

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة كوبريلي بتركيا رقم ١٦١٢/٧ حكمة إلهيات . وقد أشرفنا على رسالة ماجستير خاصة بهذا الفيلسوف وبكتابه الجديد في الحكمة وقد نوقشت بكلية دار العلوم .

المغيبات ، من الجانب الأعلى ، ولهذا قد يستعين بعضهم في تلقي الغيب بأقوال مجبرة للحس الظاهر ، موقفة للخيال ، فيستعدون بذلك لتلقي ما يتلقونه منه ، بحسب الاستعداد المخصص له .

والمدركات التي تدركها النفس في حالة النوم، وما يجري مجراه من الأحوال التي نبهت عليها : إما أن يكون إدراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب ، عندما يحصل لها فراغ عن شعل البدن ، أو لا يكون إدراكها لها ، لذلك .

فإن كان الأول فذلك الإدراك : إما أن يكون عند كون الإنسان نائماً ، أو عند كونه يقظان .

فأما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس ، بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، لأن النفس لا تزال مشغولة بالتفكر فيما تورد الحواس عليها .

فإذا وجدت فرصة الفراغ ، وارتفع عنها المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية ، فانطبع فيها ما في تلك الجواهر من صور الأشياء ، لا سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها ، وأحوال ما يقرب منها مثل: الأهل، والولد ، والبلد .

ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها ، عند الاتصال ، كانطباع صورة مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما . وقد عرفت ما المراد بالانطباع ههنا ، وأنه يطلق مجازاً ، لا حقيقة . وهذا دليل على أن تلك الجواهر غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب ألقته من جهتها ،إنما الحجاب هو في قوانا :

إما لضعفها ، وإما لاستغلالها ، بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها .

وإذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبدل ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها .

ثم إن تلك الصور ، إما أن تكون كلية أو جزئية :

فإن كانت كلية ، فإما أن تثبت أو تنطوي سريعاً . فإن تثبت فالمتخيلة ، فما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة ، من شيء إلى غيره بترك ما أخذت ، وتورد شبهة أو ضده أو مناسبة ، كما يعرض لليقظان ، من أنه يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ، يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسيه الشيء الذي أدركه أولا ، فيعود على سبيل التحليل ، بالتخمين إليه ، بأن يأخذ الحاضر مما قد يؤدي إليه الخيال ، فينظر أنه حضر في الخيال تابعاً لأي صورة تقدمه ، وتلك لأي أشياء أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إليه ، ويتذكر ما نسيه كذلك ، وهو تحليل بالعكس لفعل التحليل ، حتى ينتهي إلى الشيء الذي تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم ، فأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فإذا حاكت المتخيلة تلك المعاني الكلية التي أدركتها النفس بصورة جزئية ، ثم إنطبعت تلك الصور في الخيال ، وانتقلت إلى الحس المشترك ، فصارت مشاهدة .

فإن كان المشاهد شديد المناسبة ، لما أدركته النفس من المعنى الكلي ، حتى لا تفاوت بينهما ، إلا بالكلية والجزئية ، كانت الرؤيا غنية عن التعبير .

وإن لم يكن كذلك ، فإن هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها ، والتنبيه لها ، كما إذا صور المعنى بصورة لازمه ، أو ضده ، احتيج حينئذ إلى التعبير .

وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكـور ، حتى ترجع من الصور الخيالية إلى المعاني النفسانية .

وإن لم تكن هناك مناسبة ، فتلك الرؤيا مما يعد في أضغاث الأحلام .

وإن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المباديء جزئية ، فقد ثبتت تلك الصورة ، وقد ثبت .

والتي تثبت أن حفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تتصرف القوة المتخيلة المحاكية للأشياء بتمثيلها ، فتصدق هذه الرؤيا ، ولا تحتاج إلى تعبير .

وإن كانت المتخيلة غالية ، أو إدراك النفس للصور ضعيفاً ، سارعت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال ، ربما بدلت ذلك المثال بآخر ، وهكذا حين اليقظة .

فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد إليه ، بضرب من التحليل ، فهو رؤيا تقتصر إلى التعبير ، وإلا فهو من أضغاث الأحلام أيضاً .

هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المباديء عند النوم ، وأما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين : أحدهما أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة ، لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادىء المذكورة ، وتكون المتخيلة قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فلا يبعد أن يقل لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحي صريح ، لا يفتقر إلى تأويل ، ومنه ما ليس كذلك فيفتقر إليه ، أو يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ، وإن امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة .

وسبب مشاهدة المتخيلات . هو أن القوة المتخيلة ، كالموضوعية بين قوتين مستعملتين لها : سافلة وعالية .

فالسافلة : هي الحس ، فإنه يورد عليها صوراً محسوسة ، يشغلها بها .

والعالية : هي العقل ، فإنه يصرفها عن تخيل الكاذبات التي لا يوردها الحس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

وإجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن من إصدار أفعالها الخاصة بها على التمام ، حتى تكون الصور التي تحدثها بحيث يحس بها الحس المشترك مشاهدة .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم تبعد أن تقاوم الأخرى ، في كثير من الأحوال ، فلم تمنع عن فعلها تلك المنعة .

فتارة تتخلص من مجاذبة الحس ؛ فتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم عند إحضارها الصورة ، كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة ، التي يستعملها العقل في تدبير البدن ، فيستعمل على الحس ، ولا يمكنه من شغلها ، بل يمعن في إثبات أفاعيلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهد لانطباعه في الحواس ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع ، وقد عرفته . وهذا في حال الجنون والمرض .

وقد يعرض مثله عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس ، وانخذالها ، واستيلاء الظن والوهم المعينين للتخيل ، على العقل .

وثانيهما : ألا تكون النفس قوية على الوجه المقدم ذكره ، فتحتاج إلى الاستعانة حال اليقظة ، بما يدهش الحس ، ويجبر الخيال ، كما سبق .

وفي الأكثر ، إنما يكون ذلك في ضعفاء العقول ، ومن هو في أصل الجبلة ، إلى الدهش والحيرة ما هو .

وقد يستعين بعض من يستنطق بالغيب بالعدد المشرع ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يغشى عليه ، ويضبط ما يتكلم به .

وربما استعان بعضهم بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ، أو مدهش إياه بشفيفه ، أو يتأمل لطخ من سواد براق ، أو بشيء يتلألأ أو يموج .

ويعين على ذلك أيضاً إيهام مسيس الجرة ، والإسهاب في الكلام المختلط ، وتركيب أصباغ مفرجة وتنجيزات .

وهذا كله نقص وإخلال بالقوى وإفسادها وتعطيلها ، وليس بمحمود عند العلماء .

وقد يجتمع ضعف العائق ، وقوة النفس بالتطريب ، كما للكثير من أولي اللذة والتضييق وتدوير الرؤوس ، وما مشاكل ذلك مما يفعله بعض المتكهنة .

وإن كان الباقي ، وهو ألا يكون إدراك النفس للمدركات المذكورة ، بسبب اتصالها بذلك العالم ؛ لما يحصل لها من الفراغ عن البدن . فهذا إن كان في حالة النوم ، فهو الذي يقال له : أضغاث أحلام ، وهو المنام الكاذب . وقد ذكر له أسباب ثلاثة :

السبب الأول : أن ما يدركه الإنسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال ، فعند النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، فيشاهد : إما هو بعينه إن لم تتصرف يه المتخيلة ، أو ما يناسبه إن تصرفت فيه .

السبب الثاني : أن المفكرة إذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك .

السبب الثالث : إذا تغير مزاج الروح ، الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها ، بحسب تلك التغييرات .

فمن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكته بالأشياء الصفر ، وإن كانت فيه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار .
وإن غلبت البرودة ، حاكته بالثلج والشتاء .
وإن غلبت السوداء ، حاكته بالأشياء السود ، والأمور الهائلة المفزعة .

وإنما حصلت هذه وأمثالها في المتخيلة ، عند غلبة ما يوجبها ؛ لأن الكيفية التي في موضع ، ربما تعدت إلى المجاور له ، أو المناسب ، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثه ، إذ خلقت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره .

والقوة المتخيلة متعلقة بالجسم المتكيف بتلك الكيفية ، فتتأثر به تأثراً يليق بطبعها ، وهي ليست بجسم ، حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالأجسام فتقبل منها ما في طبعها قبوله ، على الوجه المذكور .

وإن كان أمثال هذه الأشياء حاصلا في حال اليقظة ، فربما سميت أموراً شيطانية كاذبة .

وما يرى من الغول والجن والشياطين ، فقد يكون من أسباب باطنة تحصيلية ، وكونها كذلك لا تنافي وجودها الخارجي ؛ لأن الخيال ربما أظهرها ، وإن لم تكن منطبعة فيه ، كما تظهر المرآة صورها ، وإن كانت غير منطبعة فيها ، مر .

وما يتلقى من المغيبات في حالتي النوم واليقظة ، قد يرد على وجوه : فإنه قد يرد بسماع صوت : إما لذيذ ، وإما هائل .

وقد يرد مكتوباً ، أو مخاطباً به إنسان ، أو ملك ، أو جني ، أو حيوان ، أو تمثال صناعي أو هاتف غائب ، أو غير ذلك .

وقد يكون ضرباً من الظن القوي والنفث في الروع . وقد يشاهد صورة الكائن بعينه . وقد يكون على وجوه أخرى .

وما يراه النائم في خياله ، هو مثل ما يراه المستيقظ ، ولكن المستقيظ لوقوفه على أحكام اليقظة ، يحكم بأن أحد مرائيه واقع ، الآخر غير واقع .

والنائم لغفوله عن الإحساس ، بحسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله ، وهو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء ومثاله حال الذهول عن الشيء وحكم من به سر سام ، أو ما يجري مجراه ، حكم النائم في ذلك .

وقد تكون النفس قوية ، فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد ، غير بدنها ، كما تؤثر في بدنها ، وإن لم يكن مطبقة فيه .

فجاز أن تحيل الهواء إلى الغيم ، فتحدث مطراً : إما بقدر الحاجة ، أو أزيد ، كالطوفان .

وجاز أن تؤثر في أحداث الزلازل . وإزالة أمراض ، ودفع مؤذيات وأمثال ذلك ، ليس محالا يأخذ في طريق الممتنع الصريح .

وسبب ذلك ، ما علمته من أن الأجسام مطيعة للنفوس ، وأن نفس الإنسان ، من جوهر المباديء الغالية الروحانية ، والبون الحاصل بينهما ـ وإن كان كبون ما بين السراج والشمس ، أو أبعد من ذلك ـ غير مانع مع المشابهة .

والبدن هو عالم النفس ، وطبيعته هي من عنصر العالم ، فكما تؤثر تلك المباديء في العالم ، كذلك تؤثر النفس التي قويت ، حتى جاوز تأثيرها بدنها فيه .

وكما أنه يحدث في بدنها ، بما تتمثله من صورة المعشوق في الخيال ، مزاج ، يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن ، وتحدره إلى العضو المعد له ، فيحصل به الألفاظ ، ومن الصور الغضبية مزاج آخر ، مما كان ، من غير محل ظاهر .

كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل ، يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون وما أشبه ذلك .

وكذلك قد تؤثر في القوى الجسمانية ، التي لحيوانات أخرى ، أو لإنسان آخر .

ولولا العلاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاص بها ، لكان تأثيرها فيه ، كتأثيرها في غيره ؛ إذ ليست منطبعة فيه ، ليكون تأثيرها فيه بسبب الانطباع ، وإنما هي عاشقة له بالطبع .

وهذه العلاقة العشقية ، وهي التي يقصر تأثيرها عليه في الأغلب .

وإذا قويت النفس ، وصارت كأنها نفس ما للعالم أو لبعض أجسامه ، لاسيما ، إذا كان ذلك الجسم أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه .

كملاقاته إياه ؛ أو إشفاقه عليه ، أو لضرب آخر من الأولوية .

وليس من شرط المسخن أن يكون حاراً ، ولا المبرد أن يكون بارداً ، ولا ما يقتضي شيئاً من الأشياء أن يكون مثل ذلك الشيء موجوداً فيه ، وإنما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود ، كما علمت .

والنفس الشريفة إذا طلبت خيراً ، ودعت الله عز وجل ، استحقت بتهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن ، فيوجد .

والتضرع وبالإنابة فقد يكونان كاسبين للنفس ـ ولو لم تكن شريفة ـ استعداداً كاملا ، لقبول الهداية إلى وجه الصواب ، كالفكرة في إفادتها الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة .

ومن آثار النفوس الإصابة بالعين ، والمبدأ فيها حالة نفسانية معجبة ، تؤثر في المتعجب منه ، أذى ظاهراً ، بخاصية فيها .

وأمثال هذه الأشياء ، إن كنت تتحققها من نفسك ، أو بالتسامع التواتري ، فالذي ذكر يعرفك أسبابها .

وإن كنت لم تتحقق وقوعها ، فما ذكر ـ مع كونه لا يعطي السبب فيها ـ هو يزيل استبعادك لها .

ومن غرائب آثار النفوس السحر : وهو من التأثيرات النفسانية ، إذا كانت النفوس شريرة ، واستعملت هذه التأثيرات في الشر .

وإذا كانت الغرائب ، لا بمجرد تأثير النفوس : فإن كانت على سبيل الإستعانة بالفلكيات ، فهي دعوة الكواكب .

وإن كانت على سبيل تمزيج القوى السماوية بالأرضية فهي الطلسمات .
وإن كانت على سبيل الاستعانة بالخواص السفلية ، فهي علم الخواص .
وإن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي الحيل الهندسية .
وإن كانت على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة فهي العزائم .
وقد يتركب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى .

كجر الأثقال ، ونقل المياه والآلات الراقصة والزمارة ، فإن هذه يستعان عليها بمجموع الخواص الطبيعية والرياضية .

وغرائب النفوس كثيرة ، ولعلها كلها ترجع إلى ما قبل .

وقد يظهر عن العارفين أحوال خارقة للعادات ، عند من لم يقف على أسبابها .

وهذه الخوارق ، إذا اقترن بها التحدي ، مع عدم المعارضة ، سميت معجزات ، وإذا لم يقترن بها ذلك ، سميت كرامات .

فالمعجزات هي : كما يفعله الأنبياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ عند تحديهم ، ودعواهم النبوة .

والكرامات : هي كما يظهر عن أولياء الله الأبرار .

والذي يدل على أن النبي يجب دخوله في الوجود ، هو أن الإنسان لا يحسن معيشته لو انفرد ، بل نقتصر إلى آخر من نوعه ، يكون مكفياً به ، وذلك الآخر مكفياً بهذا ، أو بغيره . حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظماً ، فيكون هذا مثلا إلى ذاك ، وذاك مخبر لهذا ، وهذا محيط لآخر ، والآخر محيط . لهذا ؛ ولذلك احتاج إلى الاجتماعات ، وتمدن المدن ، فلابد من المشاركة ، التي لا تتم إلا بمعاملة ، لابد لها من سنة وعدل . . . . . ، إذ لو تركوا وآراءهم ، لاختلفوا عندما يريد كل واحد ما يحتاج إليه . ويغضب على من يزاحمه عليه ، فلا ينتظم التعاون بينهم . ولابد للسنة من ضوابط وقوانين كلية ، تندرج جزئياتها تحتها ، فينتفع بها الجميع .

ولابد أن يكون هذا . . . . المقنن لتلك القوانين إنساناً ، ليخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولابد من كونه متميزاً بخصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، لئلا يقع في وضع السنة منازع ، فيقع المحذور والمذكور .

وإنما يكون ذلك ، لاختصاصه بآيات تدل على أن السنة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته :

فمنها قولية ، يكون لها الخواص أطوع ، ومنها فعلية ، يكون لها العوام أطوع ، وهي لا تتم بدون القولية ، لضرورة الدعوة إلى الخير .

حينئذ وجب أن يعدهم بالثواب على الطاعة ، ويتوعدهم بالعقاب على المعصية ، من عند ربهم القدير ، على مجازاتهم الخير مما يخفونه.ويبدونه .

ولولا الجزاء الأخروي لحملهم إستحقارهم اختلال العدل النافع في أمور معاشهم ، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم ، إلى ما يحتاجون إليه ، بحسب الشخص على مخالفة الشرع .

فمعرفة المجازي والشارع ضروري ، ولا تحفظ هذه المعرفة بدون الحافظ ، الذي هو التذكار المقرون بالتكرار .

ولهذا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ؛ ليستحفظ التذكير بالتكرير ، فواجب في حكم العناية دخول السنة والنبي في الوجود إذ لولاهما ، لفاتت المصالح المذكورة .


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

## بعض مراجع الكتاب


١ ــ ابن الأبار ، التكملة لكتاب الصلة .

٢ ــ ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء .

٣ ــ ابن أطفيش ، الجُنة في وصف الجنة .

٤ ــ ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ـ القاهرة المطبعة الأدبية ١٣١٧ .

٥ ــ ابن خلدون ، المقدمة ط بمصر بدون تاريخ .

٦ ــ ابن طفيل ، حي بن يقظان ـ دار المعارف .

٧ ــ ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٨ ــ ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة تحقيق د. قاسم ـ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ .

٩ ــ ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات .

١٠ ــ ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ـ المطبعة الخيرية الحلبي ١٩٤٧ .

١١ ــ ابن عربي ، الفتوحات الملكية ج ١ ط ١٢٩٣ .

١٢ ــ ابن عربي ، رسائل ابن عربي ط. حيدر أباد .

١٣ ــ ابن العماد ، شذرات الذهب .

١٤ ــ ابن فرحون ، الديباج المذهَّب في معرفة علماء أعيان المذهب ط السعادة ١٣٢٩ .

١٥ ــ ابن كثير ، البداية والنهاية .

١٦ ــ ابن كمونة ، الجديد في الحكمة مخطوط ( كوبريلي تركيا ) .

١٧ ــ ابن مسرة ، خواص الحروف وحقائقها وأصولها ( تشتربيتي ) مخطوطتان .

١٨ ــ ابن مسرة ، رسالة الإعتبار .

١٩ ــ ابن النديم ، الفهرست .

٢٠ ــ أبو ريدة د : محمد عبد الهادي : تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور مترجم سنة ١٩٣٧ مطبعة لجنة التأليف والترجمة .

٢١ ــ آدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الربع ت، أبو ريدة .
٢٢ ــ إقبال الفيلسوف الشاعر محمد : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود .
٢٣ ــ أمين المرحوم الأستاذ أحمد ، ضحى الإسلام مطبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٣٨ .
٢٤ ــ الأنصاري الشيخ زكريا ، شرح الرسالة القشيرية .
٢٥ ــ الباقلاني أبو بكر ، التمهيد تحقيق الأي مكارثي ـ المكتبة الشرقية ببيروت سنة ١٩٥٧ .
٢٦ ــ بدوي د. عبد الرحمن / التراث اليوناني والحضارة الإسلامية مترجم .
٢٧ ــ البسطامي . عبد الرحمن / مفتاح الجفر : الجامع مخطوط .
٢٨ ــ البصري أبو الحسن / المعتمد الفقه ط دمشق ١٩٨٤/١٩٦٤ .
٢٩ ــ بلاسيوس أسين ، ابن عربي . حياته ومذهبه ترجمة د. عبد الرحمن بدوي .
٣٠ ــ البوني عبد الرحمن / شمس المعارف ط الحلبي سنة ١٣١٨ هـ .
٣١ ــ بيكر/هترش ، تراث الأوائل في الشرق والغرب مقال ضمن التراث اليوناني ترجمة د. عبد الرحمن بدوي .
٣٢ ــ جعفر/ د. محمد كمال في الفلسفة والأخلاق . دار الكتب الجامعية ١٩٦٨ .
٣٣ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا دار الكتب .
٣٤ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، في الدين المقارن دار الكتب الجامعية .
٣٥ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، دروس في الفلسفة مكتبة دار العلوم سنة ١٩٧٥ .
٣٦ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، من التراث الصوفي ج١ دار المعارف ١٩٧٤ .
٣٧ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، من التراث الصوفي ج ٢ مكتبة الشباب .
٣٨ ــ جعفر/ د. محمد كمال ، الإسلام بين الأديان مكتبة دار العلوم ١٩٧٦ .

٣٩ ـ الحلاج ، أخبار نشرة ماسينيون .
٤٠ ـ الحميدي ، جذوة المقتبس .
٤١ ـ الدباغ/ أمين ، نوارد الأصول .
٤٢ ـ الذهبي ، المشتبه .
٤٣ ـ الرازي أبو بكر محمد بن زكريا ، رسائل فلسفية ج ١ تحقيق بول كراوس .
٤٤ ـ الرازي أبو حاتم ، كتاب الزينة ج ١ ط القاهرة ١٩٥٧ .
٤٥ ـ روزنتال/ف ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي .
٤٦ ـ ريفو/ألبير ، الفلسفة اليونانية ت د. عبد الحليم محمود .
٤٧ ـ السجستاني أبو يعقوب ، الينابيع .
٤٨ ـ السراج أبو نصر الطوسي ، اللمع نشرة نيكلسون .
٤٩ ـ الضبي ، بغية الملتمس .
٥٠ ـ الطويل د. توفيق ، العرب والعلم .
٥١ ـ عفيفي المرحوم الدكتور أبو العلا ، فصوص الحكم لابن عربي . تحقيق .
٥٢ ـ الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين .
٥٣ ـ الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة .
٥٤ ـ الفارابي ، الثمرة المرضية ـ مقالات فلسفية قديم .
٥٥ ـ الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين .
٥٦ ـ قاسم المرحوم الدكتور محمود ـ المنطق الحديث ومناهج البحث دار المعارف ١٩٧٠ .
٥٧ ـ قاسم المرحوم الدكتور محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد ط الأنجلو المصرية .
٥٨ ـ القفطي ، تاريخ الحكماء ( مختصر الزوزني )
٥٩ ـ كراوس/بول ، جابر بن حيان القاهرة

٦٠ ـ الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ط السعادة ١٩٥٣ .
٦١ ـ الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ج ١ .
٦٢ ـ كور بابن هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية .
٦٣ ـ ماسنيون ، نصوص لم تنشر .
٦٤ ـ محمود د. زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي بيروت .
٦٥ ـ محمود د. عبد الحليم ، التفكير الفلسفي في الإسلام الأنجلو .
٦٦ ـ مدكور د. إبراهيم في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف .
٦٧ ـ المسعودي ، التنبيه والإشراف .
٦٨ ـ موي / بول ، المنطق وفلسفة العلوم .
٦٩ ـ النشار د. علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج ١ دار المعارف ١٩٦٤ .

## بعض المراجع الأجنبية

Afifi A.: The mystical philosophy of Ibn Arabi. Cambridge 1939.
Bardoev: Truth and Revelation.
Brocklemann: History of Islamic people.
Bouquet A.C.: Comparative Religions.
Boctor.: Sketch of a philosophy of Joy (The Review or Religion Hov. 1954).
De Boi.: History of Muslim Philos. tr. E.R. Jones.
Cornford F.M.: From Religion to philosophy.
Gaafar M.K.: The Sufi Doctrine of Shal al-Tustari, Ph.D. dissertation, Cambridge 1965.
Gallen: On medical experience, Arabic Version. ed., by R. Walzer. London and New York 1944.
Hegel: Hegel collected works (ed. F. Lason, Leipzig 1925).
Heiler F.: Prayer, History and Psychology, 1958.
Hodyson. L.: The Doctrine of Trinity.
Ivanow: Studies in Early Persion Isma'lism.

Krener V. Geschichte des herrschende ninder (Leipzig 1862).
Madkur J.: La place d'al-Farabi dans l'école Musulmane. Paris. 34.
Mahdi, M.: Ibn Khaldun's Philosophy of History.
Massignon L.: La Passion.
Macintosh D.C.: The problem of knowledge.
Machdonald.: The Religious attitude and Life in Islam. (Chicago 1909).
Miller A.: Des Islam in Morgen — und Abendland. (Berlin 1825).
Palacois A.: Abenmasarra, Madrid, 1914.
Paret R.: An-Naggav as experimentator. (Des Islam 15-228-33 1939).
Philip Hitti: History of the Arabs.
Rothenthal, E.: The Technique and application on Muslim Scholorship.
Russell, B.: Mysticism and Logic. London, Unwin. Books.
Strange: Baghdad during the Abbasid Caliphate (Oxford 1923).
Schopenhour A.: Die welt as Will und Vorstellung. The English trans. by Haldene and Keup. The world as will and idea.
Simon D.I.: Reconciliation by incaruation.
Shinon R.: Christianity and the problem of History.
Tritton A.S.: Theology and Philosophy of the Ismalis (J.R.A.S.)
Teicher, J.L.: Spunti cartesiano nelle arabo — Giudacia. (Giornale Critico della Filosofia Italiane XVI 1955.
Walzer and R.: Rosenthel Plato arabus. London 1943.
Chester Beatty: Collection Cat. Vol. I (compiled by Prof. Arbesry).
Marxist Philosophy.
Lenin Collected works.
Encyclopedia of Philosophy.
The Legacy of the Ancient world.
Early Days of Christianity.
Hebrew Literature.
Encyclopedia of Religion and Ethics.
Short History of Christianity
Journal of the Royal Asiatic Society 1955.
Muslim World 1963.
Orientalla. N.S. Dect. of Philos. 1942.

## للمؤلف

**أولا : تأليف باللغة العربية :**

(١) في الفلسفة والأخلاق : دار الكتب الجامعية بالإسكندرية ١٩٦٨ م .

(٢) في الدين المقارن : دار الكتب الجامعية بالإسكندرية ١٩٧٠ م .

(٣) التصوف طريقا وتجربة ومذهبا : دار الكتب الجامعية بالإسكندرية ١٩٧٠ م .

(٤) من التراث الصوفي ، الجزء الأول ، دار المعارف ١٩٧٤ م .

(٥) في الفلسفة الإسلامية : ( دراسة ونصوص تنشر لأول مرة ) مكتبة دار العلوم ١٩٧٥ .

(٦) كلام سهل التستري ( من التراث ) الجزء الثاني ، مكتبة الشباب ١٩٧٦ م .

(٧) من قضايا الفكر الإسلامي : مكتبة دار العلوم ١٩٧٧ م .

(٨) تأملات في الفكر الإسلامي : ( العالمية ) نشر مكتبة دار العلوم ١٩٧٨ م .

(٩) الإسلام بين الأديان : مكتبة دار العلوم ١٩٨٠ م .

(١٠) دراسات فلسفية وأخلاقية : مكتبة دار العلوم ١٩٧٩ م .

(١١) رحلة بين العقل والوجدان : دار الهلال بالقاهرة ١٩٨١ م .

(١٢) الدين والتدين : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٨٠ م .

(١٣) فلسفة ابن مسرة : المجلس الأعلى للثقافة ـ لجنة الفلسفة ١٩٨٢ م .

(١٤) الإنسان والأديان ( الجزء الأول ) ، مكتبة الثقافة بالدوحة ١٩٨٥ م .

(١٥) المعارضة والرد عل أهل الفرق وأهل الدعاوى ، دار الإنسان ١٩٨٠ .

(١٦) مدخل إلى الأخلاق : مكتبة دار العلوم ١٩٨١ م .

**ثانيا : تحقيق :**

(١) مدارج السالكين لابن القيم ، الجزء الأول ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٠ م .

(٢) اصطلاحات الصوفية : للقاشاني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ م .

(٣) رسالة الحروف : للتستري ( صفحة من التراث ج ١ ) ، دار المعارف ١٩٨٤ م .

(٤) خواص الحروف وحقائقها وأصولها . عملان محققان لابن مسرة الجيلي

(٥) الاعتبـــار . المجلس الأعلى للثقافة

**ثالثا : بعض البحوث والمقالات :**

(١) العلوم العقلية عند العرب ، محاضرات ألقيت على طلاب دبلوم معهد الدراسات العربية بالقاهرة .

(٢) الزاد الثقافي للمسلم المعاصر ، مجلة المسلم المعاصر .

(٣) آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن ، مجلة المسلم المعاصر .

(٤) سلسلة الحضارة الإسلامية : التضامن السعودية ، وزارة الأوقاف .

(٥) القيم الحضارية والجمالية في التراث الإسلامي ، محاضرة ألقيت على مدرسي القرآن الكريم ، إدارة إحياء التراث الإسلامي .

(٦) فكر بلا نزعات ولا نزغات ، مجلة الأزهر .

(٧) دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، الكتاب التذكاري ، المجلس الأعلى للثقافة ؛ ١٩٨٠ م .

(٨) الركائز العلمية والخلفية للبحث العلمي في الإسلام ، حولية كلية الدعوة بجامعة أم القرى .

(٩) محمد بين الأنبياء ، مجلة الهلال ، العدد الممتاز ١٩٧٩ م .

(١٠) محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة ، ألقيت في الندوة العلمية لكلية الشريعة ، جامعة قطر .

(١١) ر مزية الألوان في الأديان ، حولية كلية الشريعة بجامعة قطر ١٩٨٤ م .

(١٢) توظيف الفكر الإسلامي ، مجلة ثمار الفكر ، جامعة قطر .

(١٣) أصول التربية الجمالية في الإسلام ، مجلة الفكر ، جامعة قطر .

(١٤) المعيار الخلقي ونسق الفضائل عند الغزالي ، الكتاب التذكاري للإمام الغزالي بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاته .

(١٥) التفسير والمفسرون ، محاضرة ألقيت على مدرسي القرآن الكريم ، دار إحياء التراث الإسلامي بقطر .

(١٦) معنى الحياة وقيمتها بين الإسلام والمذاهب الأخرى ، محاضرة ألقيت بمجلس رئاسة المحاكم الشرعية ، قطر ١٩٨٥ م .

(١٧) القرآن والفكر ، سلسلة مقالات في مجلة دار الهلال .

رابعا باللغة الإنجليزية :

1. The Sufi Doctrine of Sahl Al-Tustari (Ph.D Cambridge 1965)
2. The Sufi Doctrine of Fana' being an analitical and critical study of Junayd's Risaila (Cairo University Press, 1966)
3. The conception of God in the light of Transcendence and Immanence In Islamic Thought (Islam & Modern Age, India 1971)
4. God in the Islamic Theology, Philosophy and mysticism Gotte in Christine Und Islanich. W. Univ. 1980.

**خامسا : تحت الطبع :**

(١) الجزءان الثاني والثالث من الإنسان والأديان .

(٢) أصول الاتفاق بين الفرق الإسلامية .

(٣) علم الكلام بين الخصوم والأنصار .

(٤) دراسة في كيفية الإفادة من التراث في الحياة المعاصرة .

(٥) قواعد التربية الجمالية في الإسلام .

(٦) الرؤية السياسية في المنظور الإسلامي .

(٧) منهج البحث في العلوم الفلسفية : ( وهي المحاضرات التي ألقيت على طلبة معهد الدراسات العربية التابع للجامعة العربية بالقاهرة ) .

(٨) كشف الأسرار عما خفى عن الأفكار ، لابن العماد الأفقهسي القاهري .

(٩) السياسة الإسلامية بين الثوابت والمتغيرات .



هذا الكتاب . . . . . .

يعالج الموضوعات الإسلامية الهامة معالجة تحليلية موضوعية، ويستعرض جهود السلف في خدمة الفكر الإنساني بعامة والفكر الإسلامي بخاصة، ويضع أمام المسلم المعاصر مواقف الأجداد، ومواقف الأنداد، ويناقش قضية الأصالة والتجديد مناقشة تطبيقية بعرض ونقد أحدث محاولات التجديد في الفكر العربي الإسلامي.

كما يصل القاريء بالتراث مباشرة، ولا يحرمه من حصاد النفع من الدراسة فيما يعرض من اقتراحات وحلول لأهم مشكلاتنا الفكرية.

ويضع إجابات لأسئلة تهم كل مسلم مثقف منها: كيف نوظف فكرنا الإسلامي في حياتنا المعاصرة؟ وما هي القيم الحضارية والجمالية في تراثنا الإسلامي؟ إلى غير ذلك من الدروس والمواقف المفيدة،

مطابع القبس التجارية